كَشفُ الحُسَامِي

شرح اردو

المُنتَخَبُ الحُسَامِي

خصوصیات

- عبارت پر مکمل اعراب
- عبارت کا بین السطور عام فہم ترجمہ
- اساتذہ اور طلباء دونوں کی ضرورت پوری کرنے والی انتہائی مفید اور ایک آسان اور مختصر

مؤلف

مفتی صابر محمود صاحب

فاضل جامعہ فاروقیہ کراچی

مدرس و رفیق دار الافتاء جامعہ انوار العلوم شادباغ ملیر ہالٹ کراچی

دار الكتب العلمية

سلام کتب مارکیٹ بنوری ٹاؤن کراچی

فہرست

انتساب

مربیِ مشفق، بحرِ علومِ اصول، استاذِ گرامی قدر مولانا ذر محمد صدیقی صاحب (دامت برکاتہم العالیہ) کے نام۔۔۔

جن کے سامنے زانوئے تلمذ طے کرکے بندہ نے "منتخب الحسامی" کا درساً فیض پایا، اور جن کے لعلِ لبِ تدریس نے فکر ونظر کو فہمِ اصول کی روشنی عطا کی۔ یہ ادنیٰ علمی کاوش آپ ہی کے فیضانِ تربیت کا ایک ادنیٰ ثمر ہے۔۔

پیش لفظ: اصولِ فقہ کی تفہیمِ نو

علمِ اصولِ فقہ شریعتِ اسلامی کے اسرار و رموز اور استنباطِ احکام کا وہ عظیم الشان فن ہے جس پر فقہِ اسلامی کی فلک بوس عمارت قائم ہے۔ اس فن کی قدیم و مستند/ معیاری، جامع اور مقبولِ عام درسی کتابوں میں امام حسام الدین اخسیکتی رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف "منتخب الحسامی" کو ایک منفرد اور کلیدی مقام حاصل ہے۔ اپنی گہرائی اور موجز اسلوب کی وجہ سے یہ کتاب صدیوں سے اربابِ علم کی توجہ کا مرکز رہی ہے۔

الحمد للہ، بندہ گزشتہ آٹھ سالوں سے جامعہ انوار العلوم ملیر کے عزیز طلبہِ کرام کو "المنتخب الحسامی" کا درس دینے کی سعادت حاصل کر رہا ہے۔ تدریس کے اس طویل اور مسلسل سفر کے دوران بندہ پر یہ حقیقت روزِ روشن کی طرح واضح ہوئی کہ کتاب کی حد درجہ مختصر، دقیق عربی عبارتیں اور اس کی گہری اصولی و منطقی ابحاث بسا اوقات طلبہ کے لیے تفہیمِ مقصد میں ایک دشوار گزار گھاٹی بن جاتی ہیں۔ کتاب کا روایتی اسلوبِ نگارش طلبہ کو الفاظ کے گورکھ دھندے میں تو الجھا دیتا ہے، مگر فن کی روح تک ان کی رسائی مشکل سے ہو پاتی ہے۔

تدریسی تجربے کے اسی نچوڑ کے بعد بندہ کے پیشِ نظر صرف ایک ہی مخلصانہ مقصود تھا: طلبہ کے لیے اس مشکل کتاب کو اس قدر سہل، شگفتہ اور آسان کر کے پیش کیا جائے کہ کتاب کا بوجھل پن ختم ہو جائے اور طلبہ اس نازک فن کو انتہائی احسن، دلنشین اور علمی طریقے سے سمجھ سکیں۔ یہ شرح اسی تدریسی تڑپ اور طلبہ کی علمی پیاس بجھانے کی ایک ادنیٰ سی کوشش ہے۔

اس شرح کی نمایاں خصوصیات:

اس کتاب کو ترتیب دیتے وقت روایتی شروحات کے جمود کو توڑتے ہوئے دورِ حاضر کے درسی تقاضوں کو مدنظر رکھا گیا ہے، جس کی چند نمایاں خصوصیات درج ذیل ہیں:

1-: **بین السطور سطر بہ سطر ترجمہ:** اصل عربی متن کے نیچے نہایت ہی مربوط، بامحاورہ، سلیس اور رواں اردو ترجمہ اس انداز سے مرتب کیا گیا ہے کہ طلبہ کو ہر لفظ کا اصولی مفہوم عبارت کے سیاق و سباق میں فوراً سمجھ آ جائے۔

2-: **اصل فقہی اصطلاحات کی حفاظت:** شرح کو آسان بناتے ہوئے کتاب کی اصل اصطلاحی شناخت (جیسے استعارہ من الطرفین، رخصتِ اسقاط، عمومِ بلویٰ اور عزیمتِ اجتہادی) کو برقرار رکھا گیا ہے تاکہ طلبہ کا علمی ذوق اور معیار مجروح نہ ہو۔

3-: **پیچیدہ ابحاث کا سلجھا ہوا انداز:** ائمہ کے مابین ہونے والے باریک اصولی تعارض اور احناف و شوافع کے مایہ ناز معرکہ آراء اختلافات کو طویل اور اکتا دینے والی بحثوں کے بجائے، نپے تلے اور سلجھے ہوئے انداز میں واضح کیا گیا ہے۔

4-: **عملی اور مادی امثال سے وضاحت:** اصولی قواعد کو محض خشک فلسفے کے طور پر چھوڑنے کے بجائے، روزمرہ کی عملی

فقہی مثالوں (جیسے طلاق، عتق، اور پانی کی نجاست کے مسائل) کے مادی رخ سے جوڑا گیا ہے تاکہ طالبِ علم کے ذہن میں قاعدے کا اطلاق خود بخود راسخ ہو جائے۔

دعا ہے کہ بارگاہِ الٰہی میں بندہ کی یہ طالبِ علمانہ کاوش شرفِ قبولیت پائے، اور یہ شرح طلبہ کرام کے لیے اس فنِ لطیف کے بند دروازوں کو کھولنے کی ایک سچی چابی ثابت ہو۔

خاکپائے اکابر

صابر محمود (فاضل جامعہ فاروقیہ کراچی)

استاذ الحدیث و رفیق دار الافتاء جامعہ انوار العلوم ملیر کراچی

مقدمہ علمِ اصولِ فقہ

علومِ شرعیہ میں فقہ اور اصولِ فقہ کی اہمیت کسی صاحبِ علم پر پوشیدہ نہیں ہے۔ یہ وہ عظیم علم ہے جس کے ذریعے حلال و حرام، جائز و ناجائز، اور صواب و ناصواب کا علم حاصل ہوتا ہے۔ فقہ کے تمام مسائل و احکام کا سرچشمہ قرآن کریم اور احادیثِ مبارکہ ہیں، لیکن ان مبارک چشموں سے احکام کا استخراج و استنباط کرنے کے لیے ایسے اصول و ضوابط کی ضرورت تھی جن کے تحت کسی بھی چیز کا شرعی حکم معلوم کیا جا سکے۔ علماءِ متقدمین نے اس موضوع پر پوری جانفشانی سے کام کر کے اصولِ فقہ کو ایک منضبط علم کی صورت میں مدون کیا۔

کسی بھی فن کو شروع کرنے سے پہلے سات چیزوں (رؤوسِ ثلثہ و اربعہ) کا جاننا ضروری ہے تاکہ اس فن کا آغاز بصیرت کے ساتھ ہو سکے۔ زیرِ نظر کتاب "المنتخب الحسامی" کو شروع کرنے سے پہلے ان سات بنیادی امور کا تعارف درج ذیل ہے:

1-: اصولِ فقہ کی تعریف:

تعریف کا جاننا اس لیے ضروری ہے تاکہ طالبِ علم کے لیے طلبِ مجہولِ مطلق لازم نہ آئے اور وہ جس چیز کو تلاش کر رہا ہے اس کا ایک اجمالی تصور ذہن میں موجود ہو۔ اصولِ فقہ کی دو طرح سے تعریف کی جاتی ہے:

❁ **الف: حدِ اضافی (ترکیبی لحاظ سے):** اصولِ فقہ مرکبِ اضافی ہے جو دو جزووں "اصول" (مضاف) اور "فقہ" (مضاف الیہ) سے مل کر بنا ہے۔

جزِ اول (اصول): یہ "اصل" کی جمع ہے، جس کے لغوی معنی ہیں "مایبنی علیه غیره" (جس پر دوسری چیز کی بنیاد ہو)۔ چونکہ اصولِ فقہ پر فقہ کی بنیاد قائم ہوتی ہے، اس لیے اسے اصول کہتے ہیں۔

جزِ دوم (فقہ): لغت میں کسی چیز کو کھولنا، واضح کرنا یا سمجھنا ہے۔ اصطلاح میں فقہ کی تعریف ہے: "هو العلم بالاحکام الشرعیة الفرعیة من ادلتها التفصیلیة" (ادلہ تفصیلیہ سے احکامِ شرعیہ فرعیہ کو جاننا)۔ جن احکام کا تعلق عمل سے ہوا نہیں "فرعیہ" اور جن کا تعلق اعتقاد سے ہوا نہیں "اصلیہ" کہتے ہیں۔

❁ **ب: حدِ لقبی (اصطلاحی نام کے لحاظ سے):** علامہ کمال الدین ابن الہمام نے "التحریر" میں اس کی تعریف یوں فرمائی ہے: "انه ادراك القواعد التی یتوصل بها الی استنباط الفقه" (اصولِ فقہ ان قواعد کے جاننے کا نام ہے جن کے ذریعے فقہ تک پہنچا جا سکے)۔

2-:اصولِ فقہ کا موضوع:

موضوع کی معرفت اس لیے ضروری ہے تاکہ ایک فن کے مسائل دوسرے فن کے مسائل سے ممتاز ہوجائیں۔اس کے موضوع میں تین اقوال ہیں:

پہلا قول (پسندیدہ): ادلہ اربعہ (کتاب اللہ،سنتِ رسول،اجماع اور قیاس) اور احکام کا مجموعہ اصولِ فقہ کا موضوع ہے۔

دوسرا قول: بعض حضرات صرف ادلہ کو موضوع کہتے ہیں۔

تیسرا قول: بعض صرف احکام کو موضوع قرار دیتے ہیں۔

حیثیتِ ورود: ادلہ پر فقہ کے لحاظ سے ورود کی حیثیت یہ ہے کہ ان سے احکامِ جزئیہ عملیہ کا استخراج ہو،اور اصولِ فقہ کا ورود ادلہ پر بطریقِ استنباط و استدلال اور مراتبِ حجیت کی حیثیت سے ہوتا ہے۔

3-:اصولِ فقہ کی غرض وغایت:

- غرض وغایت کا جاننا اس لیے ضروری ہے تاکہ عبث اور بیکار چیز کی طلب کا اعتراض وارد نہ ہو۔
- اس علم کی غرض احکامِ شرعیہ کو ان کے ادلہ تفصیلیہ کے ساتھ جاننا،اور استنباطِ مسائل کے قواعد کو معلوم کرنا ہے تاکہ مکلف دارین کی سعادت پاسکے۔

4-:اصولِ فقہ کا درجہ ومرتبہ:

- جس علم کا موضوع جس درجے کا ہوگا،اسی درجے کا وہ علم کہلائے گا۔
- چونکہ اصولِ فقہ کا موضوع کتاب اللہ،سنت،اجماع اور قیاس جیسی مقدس چیزیں ہیں،اس لیے دینی اعتبار سے یہ تمام علوم میں بلند مرتبہ علم ہے۔

5-:اصولِ فقہ کا شرعی حکم:

اصولِ فقہ کا حاصل کرنا دین میں فرض علی الکفایہ ہے۔

6-:علمِ اصولِ فقہ کی تدوین اور تاریخی ارتقاء:

تدوین کی تاریخ جاننے سے فن کی تاریخی حیثیت ذہن نشین ہوتی ہے۔فقہائے مجتہدین نے اپنے اجتہاد کے مطابق مسائل کا استنباط قواعد وضوابط کے بغیر نہیں کیا تھا،بلکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور مجتہدین رحمۃ اللہ علیہم کے ذہنوں میں یہ قواعد راسخ تھے۔

ابتدائی دور: عہدِ صحابہ رضی اللہ عنہم میں دیگر علوم کی طرح اصولِ فقہ کی تدوین نہیں ہوئی تھی۔امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ وہ پہلے امام ہیں

جنہوں نے فقہ کے مدون اول ہونے کے ساتھ اصولِ فقہ کی بنیاد بھی رکھی۔ ان کے بعد امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اصولِ فقہ میں کتابیں لکھیں۔

پہلی باقاعدہ تصنیف: اصولِ فقہ پر سب سے پہلی باقاعدہ تصنیف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ (متوفی 204ھ) کا وہ رسالہ ہے جو "کتاب الام" کا مقدمہ ہے، جسے اصولِ فقہ کا سنگِ بنیاد سمجھا جاتا ہے۔

قرن بہ قرن ترقی:

چوتھی صدی ہجری: میں شیخ ابو منصور محمد بن محمد ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ (متوفی 333ھ) نے "کتاب الجدل" اور "ماخذ الشرع" لکھی۔ اسی صدی میں شیخ امام ابو بکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ (متوفی 370ھ) نے "کتاب الاصول" تصنیف کی۔

چھٹی صدی ہجری: میں شیخ ابو بکر محمد بن حسین ارسانیدی معروف بقاضی القضاۃ حنفی رحمۃ اللہ علیہ (متوفی 512ھ) کی کتاب "الاصول" منظرِ عام پر آئی۔

ساتویں صدی ہجری: شیخ ابو الحسن علی بن ابی علی معروف بسیف الدین آمدی رحمۃ اللہ علیہ (متوفی 631ھ) نے "احکام الاحکام" لکھی۔ اور اسی ساتویں صدی ہجری کی مایہ ناز تصنیف "المنتخب الحسامی" ہے۔

❁❁❁

مختصر تعارفِ صاحبِ حسامی
(امام حسام الدین اخسیکتی رحمۃ اللہ علیہ)

❁ نام، نسب اور لقب

اصل نام: محمد۔ **کنیت:** ابوعبداللہ۔ **لقب:** حسام الدین (آپ اسی لقب سے دنیا بھر میں مشہور ہیں)۔

شجرۂ نسب: محمد بن محمد بن عمر بن جاپادی (یا جاپاری) محمد بن محمد بخاری، فخر الدین بن احمد بن الیاس مایرغی۔

شہرۂ عام: علمائے علمِ انساب اور تذکرہ نگاروں میں آپ اپنے دادا کی نسبت سے "ابن ابی المناقب" کے نام سے بھی معروف ہیں۔

❁ مولد و مسکن (وطن):

آپ کا تعلق "أَخْسِيْكَثْ" سے ہے، جو ملکِ فرغانہ (موجودہ ازبکستان/ وسطی ایشیا) کا ایک تاریخی، شاداب اور بڑا شہر تھا، جو دریائے شاش (سیحون) کے کنارے واقع تھا۔

صاحبِ انساب رحمۃ اللہ علیہ نے اس شہر کی تعریف میں لکھا ہے: "كانت من انزه بلادها واحسنها" (یہ اپنے خطے کے سب سے زیادہ پرفضا اور خوبصورت شہروں میں سے تھا)۔

علمی مقام اور تبحرِ علمی:

❁ آپ اپنے دور کے شیخ کامل، امامِ فاضل، عالمِ فروع واصول، اور ماہرِ جدل وخلاف تھے۔

❁ آپ نے فقہ کی اعلیٰ تعلیم اپنے وقت کے جلیل القدر محدث اور فقیہ فخر الدین بن احمد بن الیاس مایرغی وغیرہ سے حاصل کی۔

❁ تصنیفی خدمات:

امام حسام الدین اخسیکثی رحمۃ اللہ علیہ نے علمِ دین کی ترویج کے لیے گراں قدر تصانیف چھوڑیں، جن میں نمایاں درج ذیل ہیں:

❁ **(المنتخب فی اصول المذہب (المنتخب الحسامی):** اصولِ فقہِ حنفی میں یہ آپ کی وہ شاہکار، مختصر اور جامع ترین کتاب ہے جو صدیوں سے مدارسِ اسلامیہ کے نصاب کا حصہ اور مقبول ومتداول ہے۔

❁ **ردّ المنحول:** امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب "المُنْخَل" (جو انہوں نے فقہِ حنفی کے بعض مسائل پر نقد میں لکھی تھی) کے رد میں آپ نے یہ نفیس اور مدلل رسالہ چھ فصول پر مشتمل تحریر فرمایا، جس میں امامِ اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے جلیل القدر مناقب بھی ذکر کیے۔

❁ منتخب حسامی کی مشہور شروح وحواشی:

کتاب کی اہمیت کے پیشِ نظر اکابرِ علماء اور محققین نے اس کی متعدد شروح لکھیں، جن میں سے چند اہم درج ذیل ہیں:

	شرح/حاشیہ کا نام	مصنف/شارح کا نام
1	الوافی شرح منتخب	شیخ حسام الدین حسین بن علی سغناقی رحمۃ اللہ علیہ
2	التحقیق	شیخ عبد العزیز بن احمد بخاری رحمۃ اللہ علیہ
3	التبیین	شیخ قوام الدین امیر کاتب بن امیر عمر اتقانی حنفی رحمۃ اللہ علیہ
4	شرح منتخب (مختصر)	امام حافظ الدین عبد اللہ بن احمد نسفی رحمۃ اللہ علیہ
5	تعلیق بر منتخب	شیخ احمد بن عثمان ترکمانی رحمۃ اللہ علیہ
6	حاشیہ حسامی	مولانا معین الدین عمرانی دہلوی رحمۃ اللہ علیہ
7	تعلیم النامی فی تشریح الحسامی	مولانا برکت اللہ بن محمد احمد اللہ بن محمد نعمت اللہ لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ
8	النامی شرح حسامی	شیخ ابو محمد عبد الحق بن محمد امیر بن خواجہ شمس الدین دہلوی رحمۃ اللہ علیہ
9	التعلیق الحامی علی الحسامی	مولانا فیض الحسن بن مولانا فخر الحسن گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ

وفات اور مدفن:

تاریخِ وفات: آپ نے 22 یا 23 ذوالقعدہ 644ھ (مطابق 1247ء) بروز پیر (دوشنبہ) اس دارِ فانی سے کوچ فرمایا۔

مدفن: آپ کو وقت کے قاضی، قاضی خاں کے مقبرے کے قریب (بخارا میں) سپردِ خاک کیا گیا۔ رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ۔

❁❁❁

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

أَمَّا	بَعْدُ	حَمْدِ	اللهِ	عَلَى	نَوَالِهِ	وَالصَّلَاةِ	عَلَى	رَسُولِهِ	مُحَمَّدٍ	وَآلِهِ

حمدِ باری تعالیٰ (اللہ کی نعمتوں اور بخشش پر شکر) کے بعد، اور اس کے رسول محمد ﷺ اور آپ کی آل پر درود (نزولِ رحمت کی طلب) کے بعد۔

ا۔ تسمیہ اور تحمید سے آغاز کی وجہ (اصولی حکمت)

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب کا آغاز بسم اللہ اور الحمد للہ دونوں سے فرمایا ہے۔ شریعت میں کسی بھی اہم اور نیک کام کو ان دونوں سے شروع کرنے کی سخت تاکید آئی ہے۔

پہلی دلیل: قرآنِ پاک کا عملی تواتر ہے کہ اس کا آغاز بھی بسم اللہ اور سورہ فاتحہ (الحمد للہ) سے ہوتا ہے۔

دوسری دلیل: " كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِـ "بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ " فَهُوَ أَقْطَعُ ".

حضور ﷺ سے اس مفہوم کی دو الگ الگ احادیث ہیں، تو دوسری مشہور روایت میں "أَقْطَعُ" (کٹے ہوئے/ادھورے) کی جگہ "أَبْتَرُ" یا "أَجْذَمُ" کے الفاظ بھی آتے ہیں۔ اور دوسری حدیث میں یہی بات "الحمد للہ" کے الفاظ کے ساتھ فرمائی۔

۲۔ ابتداءِ حقیقی اور ابتداءِ اضافی کا باریک فرق (طالبِ علمانہ وہم کا علاج)

یہاں طلبہ کے ذہن میں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب ایک حدیث میں کسی کام کے شروع میں بسم اللہ پڑھنے کا حکم ہے اور دوسری حدیث میں الحمد للہ کا، تو دونوں پر بیک وقت ایک ہی سطر میں عمل کیسے ممکن ہے؟ کیونکہ جو چیز پہلے آئے گی، دوسری چیز تو خود بخود دوسرے نمبر پر چلی جائے گی اور وہ "شروع" نہیں رہے گی۔

شارحین نے اس کا جواب ابتداء کی دو قسمیں بیان کر کے دیا ہے:

ابتداءِ حقیقی: اس سے مراد وہ حقیقی نقطہ آغاز ہے جس سے پہلے کوئی دوسرا کام یا لفظ موجود نہ ہو۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس جگہ "بسم اللہ" کو رکھا، لہذا بسم اللہ پر حدیث کے مطابق ابتداءِ حقیقی کا حکم بالکل سچا ہو گیا۔

ابتداءِ اضافی یا عرفی: اس سے مراد وہ حصہ ہے جو اصل مقصود (کتاب کے مسائل) شروع ہونے سے پہلے پہلے پیش کیا جائے، چاہے وہ دوسرے یا تیسرے نمبر پر ہی کیوں نہ ہو۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں "الحمد للہ" اور "صلوٰۃ و سلام" کو رکھا۔ چونکہ ابھی کتاب کے

اصل فقہی مسائل شروع نہیں ہوئے تھے، اس لیے الحمدللہ بھی اپنے عرفی معنی میں "شروع" ہی میں شمار ہوا، اور یوں دونوں احادیث پر خوبصورت عمل ہو گیا۔

رحمن اور رحیم کے مبالغے کا فرق:

الرَّحْمٰن: یہ عربی لغت میں مبالغہ کا صیغہ ہے، جس کا مطلب ہے ایسی عام اور وسیع رحمت جو دنیا میں بغیر کسی تفریق کے مومن، کافر، انسان اور حیوان سب کو رزق اور زندگی کی شکل میں مل رہی ہے۔ اسی لیے دنیا میں اللہ کے علاوہ کسی کو "رحمن" کہنا جائز نہیں۔

الرَّحِیم: یہ صفتِ مشبہ کا صیغہ ہے، جس کا مطلب ہے ایسی پکی اور دائمی رحمت جو آخرت کے دن خالص طور پر صرف ایمان والوں (مومنین) کے لیے مخصوص ہوگی۔

لفظ "نَوَال" اور "آل" کے لغوی معنی:

نَوَالِہٖ: لغت میں نوال کے معنی عطا، بخشش، احسان اور نعمتوں کے ہیں۔ مصنف نے اللہ کی ان مادی اور معنوی نعمتوں (جیسے عقل اور علمِ اصولِ فقہ) پر شکر ادا کرنے کے لیے یہ لفظ منتخب فرمایا۔

آلِہٖ: حضور ﷺ کی آل سے مراد یا تو آپ ﷺ کے خاندان کے وہ لوگ ہیں جن پر زکوۃ حرام ہے (بنو ہاشم و بنو مطلب)، یا پھر عام اور وسیع معنی کے اعتبار سے قیامت تک آنے والے تمام متقی اور پرہیزگار امتی آپ ﷺ کی آل میں شامل ہیں، اور درود وسلام میں سب کے لیے رحمت کی دعا کی گئی ہے۔

اصول شرح

فَإِنَّ	أُصُولَ	الشَّرْعِ	ثَلَاثَةٌ:	الْكِتَابُ	وَالسُّنَّةُ	وَإِجْمَاعُ الْأُمَّةِ

پس معلوم ہوا کہ شریعت کے (بنیادی) اصول تین ہیں: کتاب اللہ، سنتِ رسول، اور امت کا اجماع،

وَالْأَصْلُ	الرَّابِعُ:	الْقِيَاسُ	الْمُسْتَنْبَطُ	مِنْ	هَذِهِ	الْأُصُولِ۔

اور چوتھا اصول قیاس ہے جو کہ انہی تینوں اصولوں سے مستنبط (اخذ) کیا گیا ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے فقہ حنفی کے اساسی ستونوں یعنی ادلہ اربعہ (چار دلیلوں) کا اثبات فرما رہے ہیں۔ طلبہ کو سمجھانے کے لیے اسے چار آسان حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے:

1-: حکمِ شرعی کا ماخذ: شریعت کا کوئی بھی حکم یا تو اللہ کی طرف سے نازل کردہ وحی سے معلوم ہوگا یا پھر انسانی ذہن کی کوشش یعنی اجتہاد سے

معلوم ہوگا۔

اگر وحی کے ذریعے ہو: تو اس کی دو قسمیں ہیں:

1- وحیِ جلی (واضح وحی): جو فرشتہ علانیہ لے کر آیا، یعنی کتاب اللہ (قرآن مجید)۔

2- وحیِ خفی (پوشیدہ وحی): جو اشارے یا دل میں بات ڈال کر بتائی گئی، یعنی سنتِ رسول ﷺ۔

اگر بغیر وحی (انسانی کوشش/اجتہاد) کے ہو: تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں:

بغیر اجتہاد کے پایا جائے: تو وہ شریعت میں حجت (دلیل) نہیں ہے (جیسے کسی عام شخص کی ذاتی رائے)۔

اجتہاد کے ساتھ پایا جائے: تو اس کی دو صورتیں بنتی ہیں:

- اگر وہ اجتہاد پوری امت کے مجتہدین کا اجتماعی اجتہاد ہو، تو اسے اجماع کہتے ہیں۔
- اگر وہ کسی ایک مجتہد کا انفرادی اجتہاد ہو، تو اسے قیاس کہتے ہیں۔

اس عقلی تقسیم سے ثابت ہوا کہ اصولِ شریعت صرف اور صرف یہی چار ہو سکتے ہیں۔

۲۔ کتاب اللہ (قرآن مجید) کا تعارفی نکتہ:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قرآنِ پاک پوری کائنات کے لیے سرچشمۂ ہدایت ہے، مگر جہاں تک عملی احکام (فقہی مسائل جیسے نماز، روزہ، زکوٰۃ، حدود) کا تعلق ہے، تو قرآنِ مجید میں ایسی آیات کی تعداد تقریباً پانچ سو (500) ہے جنہیں "آیاتِ احکام" کہا جاتا ہے۔ باقی آیات میں قصص، عبرت، نصیحت اور عقائد کا بیان ہے۔

۳۔ قیاس کو چوتھا اصول کہنے کی وجہ:

متن میں قیاس کو باقی تینوں سے الگ کر کے "مستنبط" (اخذ کیا ہوا) کہا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلے تین اصول (قرآن، سنت، اجماع) اپنی ذات میں آزاد اور مستقل اصول ہیں، جبکہ قیاس کوئی بالکل نیا یا آزاد قانون نہیں ہوتا، بلکہ وہ قرآن وسنت کے اندر چھپی ہوئی علتوں کو کھوج کر نکالا جاتا ہے۔ اسی لیے اس کا درجہ چوتھے نمبر پر ہے۔

۴۔ قیاس کی چار اقسام:

قیاس کی اقسام کو مثالوں کے ساتھ سمجھ لیجئے:

- **1- قیاسِ شرعی:** (حقیقی قیاس) دو چیزوں کے درمیان ایسی صفت (علت) تلاش کرنا جو دونوں میں برابر ہو۔

مثال: قرآن نے انگور کی شراب کو حرام کیا کیونکہ اس میں "نشہ" ہوتا ہے۔ اب مجتہد نے اسی علت (نشے) کو دیکھ کر افیون،

چرس اور دیگر نشہ آور چیزوں کو بھی شرعاً حرام قرار دے دیا۔

❁ **2- قیاسِ لغوی:** کسی چیز کے اصل لغوی معنی کو دیکھ کر دوسری مشابہ چیز پر اس کا نام بول دینا۔ جیسے خمر کے اصل معنی عقل کو ڈھانپنے کے ہیں، تو ہر عقل ڈھانپنے والی چیز پر مجازاً خمر کا نام لاگو کرنا۔

❁ **3- قیاسِ شبہی:** شکل وصورت یا ظاہری مشابہت کی بنیاد پر ایک حکم لگانا۔

مثال: نماز میں پہلا قعدہ (قعدہ اولیٰ) اور آخری قعدہ (قعدہ اخیرہ) دونوں صورت میں ایک جیسے نظر آتے ہیں۔ اب چونکہ آخری قعدہ فرض ہے، تو ظاہری مشابہت کی وجہ سے پہلے قعدے کو بھی واجب یا نماز کا اہم حصہ قرار دینا۔

4- قیاسِ عقلی: منطقی اور عقلی مقدمات سے نتیجہ اخذ کرنا۔

مثال: جیسے یہ کائنات (عالم) بدل رہی ہے، اور عقل کہتی ہے کہ ہر بدلنے والی چیز ایک نہ ایک دن پیدا ہوئی ہے (حادث ہے)، تو نتیجہ نکلا کہ یہ عالم خدا کا بنایا ہوا ہے اور حادث ہے۔ شریعت میں قیاسِ عقلی کو خالص فقہی احکام کے لیے بنیاد نہیں بنایا جاتا بلکہ یہ عقائد کے اثبات میں مدد دیتا ہے۔

کتاب اللہ

أَمَّا الْكِتَابُ فَالْقُرْآنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُوْلِ الْمَكْتُوْبُ فِي الْمَصَاحِفِ

اور بہرحال کتاب (شرعی) تو وہ قرآن ہے جو رسول اللہ ﷺ پر نازل کیا گیا ہے، جو مصاحف (قرآنی نسخوں) میں لکھا ہوا ہے،

الْمَنْقُوْلُ عَنْهُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ۔

اور جو آپ ﷺ سے بغیر کسی شبہ کے نقلِ متواتر کے ساتھ منقول ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں سے اصولِ اربعہ (چار بنیادی اصولوں) کی تفصیل شروع فرمائی ہے۔ اس سے پہلے انہوں نے ان اصولوں کا اجمالی ذکر کیا تھا، اب یہاں سے ان کی تفصیل بیان کر رہے ہیں۔ چونکہ کتاب اللہ تمام اصولوں کی اصل اور جڑ ہے، اس لیے سب سے پہلے کتاب اللہ کی تفصیلی تعریف بیان فرمائی۔

یہاں چند باتیں سمجھنا نہایت ضروری ہیں:

ا۔ الکتاب پر الف لام: لفظِ "الکتاب" پر جو الف لام (ال) ہے، وہ عہدِ خارجی کا ہے، یعنی اس سے مراد وہ مخصوص اور

معروف کتاب ہے جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، اور وہ اللہ تعالیٰ کی پاک کتاب قرآنِ کریم ہے۔

۲۔ کتاب کے لغوی معنی: لفظِ "کتاب" کے لغوی معنی جمع کرنے کے ہیں۔ عربی زبان میں کَتَبتُ الخَیلَ اس وقت بولتے ہیں جب گھوڑوں کو جمع کیا جائے۔ اسی طرح کتاب کو "کتاب" اس لیے کہتے ہیں کیونکہ وہ حروف اور کلمات کو اپنے اندر جمع کرتی ہے، یا اس لیے کہ اس میں احکامِ شرعیہ جمع ہوتے ہیں۔ جیسے شراب کا معنی مشروب (پی گئی چیز) اور خلق کا معنی مخلوق ہے، بالکل اسی طرح "کتاب" کا معنی مکتوب (لکھی ہوئی چیز) ہے۔

۳۔ اصطلاحی معنی: عرف اور شریعت کی اصطلاح میں جب "کتاب" کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس سے مراد "کتاب اللہ" (قرآنِ کریم) ہی ہوتا ہے۔ جیسے علمِ نحو کی اصطلاح میں جب مطلق "کتاب" بولا جائے تو اس سے امام سیبویہ کی کتاب مراد ہوتی ہے، اور علمِ فقہ کی اصطلاح میں جب مطلق "کتاب" بولا جائے تو اس سے امام محمدؒ کی کتاب "مبسوط" مراد ہوتی ہے۔

۴۔ لفظِ قرآن کی علمی بحث: لفظِ "قرآن" کے بارے میں دو احتمال (امکان) ہیں:

پہلا احتمال: یہ کہ لفظِ قرآن "قرآنِ پاک" کا علم (خاص نام) ہو اور وہ مشہور ہو۔

دوسرا احتمال: یہ کہ یہ "قرأ" سے مصدر ہو۔ اگر اسے مصدر مانا جائے تو نحوی طور پر ایک اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ "عثمان" کی طرح یہ بھی علمیت اور الف نون زائدتان کی وجہ سے غیر منصرف ہونا چاہیے تھا، جبکہ قرآنِ کریم میں یہ منصرف استعمال ہوا ہے (جیسے: اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا میں تنوین کے ساتھ آیا ہے)۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قرآن اسمِ جنس ہے، جس پر الف لام آنے کی وجہ سے یہ "النجم" کی طرح علم بن گیا ہے۔ اس کی جنسیتِ اصلی کی وجہ سے اس کی علمیت کمزور ہو گئی، اسی لیے قرآن کو منصرف رکھا گیا ہے۔

متن کے لفظ "المنزل" (نازل کیا گیا) کو پڑھنے کے دو طریقے ہیں اور دونوں ہی درست ہیں:

۱۔ تخفیف کے ساتھ (بابِ افعال سے): اگر اسے نون کی تخفیف کے ساتھ پڑھا جائے تو اس کا مطلب ہے "ایک بارگی نازل ہونا"۔ کیونکہ قرآنِ پاک لوحِ محفوظ سے آسمانی دنیا کی طرف ایک ہی بار میں یکبارگی اتارا گیا تھا۔

۲۔ تشدید کے ساتھ (بابِ تفعیل سے یعنی اَلْمُنَزَّل): اگر اسے تشدید کے ساتھ پڑھا جائے تو اس کا مطلب ہے "بتدریج اور تھوڑا تھوڑا کرکے نازل ہونا"۔ چونکہ قرآنِ کریم آسمانی دنیا سے دنیا میں نبی کریم ﷺ پر ضرورت کے مطابق ۲۳ سال کے عرصے میں بتدریج نازل ہوا، اس لیے تشدید کے ساتھ پڑھنا بھی بالکل درست ہے۔

اگلا لفظ ہے "**المکتوب**": **المکتوب** پر **مکتوب** بمعنیٰ مثبت ہے اس لئے کہ مکتوب درحقیقت نقوش ہوتے ہیں نہ کہ الفاظ ومعانی، البتہ یہ دونوں مصحف میں مثبت ہوتے ہیں لہٰذا یہ اعتراض کرنا کہ قرآن نظم ومعنے کا نام ہے اور یہ دونوں **مکتوب فی المصحف** نہیں

ہوتے تو گویا قرآن مکتوب نہیں ہوتا اور جب قرآن مکتوب نہیں ہوتا تو المکتوب فی المصحف کو قرآن کی صفت قرار دینا درست نہیں ہوگا۔

المصاحف کا مفہوم: "مصحف" کی جمع مصاحف ہے، جس سے مراد وہ اوراق ہیں جن پر قرآن لکھا گیا ہے۔ اس سے مراد وہ ساتوں مصاحف (قرآتِ سبعہ) بھی ہیں جو امت میں معروف ہیں (جیسے نافع مدنی، ابن کثیر، عاصم کوفی، ابن عامر دمشقی، ابو عمرو بصری، حمزہ کوفی، اور کسائی کوفی کی قرآتیں)۔ اس قید سے وہ آیات خارج ہوگئیں جن کی تلاوت منسوخ ہو چکی ہے اور وہ مصاحف میں مکتوب نہیں رہیں (جیسے: الشیخ والشیخة اذا زنیا فارجموهما البتة) یا جیسے حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی وہ قرأت جو مصاحف سے خارج ہو چکی ہے۔ اسی طرح وہ قرأتیں بھی خارج ہوگئیں جو متواتر نہیں بلکہ اخبارِ آحاد ہیں (جیسے روزوں کے کفارے میں "فصیام ثلاثة ایام متتابعات" میں متتابعات کا لفظ)۔

تواتر کی تعریف: متواتر وہ کلام یا روایت ہے جس کے نقل کرنے والے ہر زمانے میں اتنی بڑی تعداد میں ہوں کہ ان سب کا جھوٹ پر متفق ہونا عقلاً محال اور ناممکن ہو۔ متواتر اور مشہور کے ذریعے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا تو جائز ہے، لیکن خبرِ واحد (کسی ایک دو افراد کی روایت) کے ذریعے قرآن پر زیادتی کرنا جائز نہیں ہے۔

تعریف کی قسمیں اور قرآن کی تعریف: مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جو یہ تعریف بیان فرمائی ہے، اس کو سمجھنے کے لیے منطق کا ایک قاعدہ سمجھنا ضروری ہے کہ تعریف کی تین قسمیں ہوتی ہیں:

تعریفِ لفظی: کسی غیر معروف لفظ کو اس سے زیادہ معروف لفظ سے بدل دینا (جیسے غضنفر کو اسد یا عُقار کو خمر سے تعبیر کرنا)۔[1]

تعریفِ رسمی: کسی چیز کی تعریف اس کے لوازمات اور علامات سے کرنا (جیسے انسان کی تعریف میں ہنسنے والا یا سیدھا کھڑا ہونے والا کہنا)۔

تعریفِ حقیقی: کسی چیز کی اصل حقیقت اور ماہیت کو ظاہر کرنا، جس کی شرط یہ ہے کہ اس میں شے کی تمام ذاتیات موجود ہوں اور تمام بیرونی چیزیں خارج ہوں (جامع اور مانع ہو)۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب اللہ کی جو تعریف فرمائی ہے، وہ تعریفِ حقیقی ہے، کیونکہ اس میں وہ تمام قیود (شرائط) موجود ہیں جو قرآنِ کریم کی اصل حقیقت کو ظاہر کرتی ہیں اور غیر قرآن کو اس سے باہر نکال دیتی ہیں۔

---

[1] "العُقَارُ: الخَمْرُ، سُمِّيَتْ بِذَلِكَ لِأَنَّهَا تَعْقِرُ العَقْلَ" ،عُقار سے مراد خمر/شراب ہے، اور اس کا یہ نام اس لیے رکھا گیا کیونکہ یہ عقل کو معطل/زخمی کر دیتی ہے)۔ لسان العرب (علامہ ابن منظور)۔

۴۔قیود کا فائدہ (فائدہ قیود):

المنزل: اس پہلی قید سے غیر اللہ کی کتب خارج ہوگئیں، اور "الرسول" کی قید سے تورات اور انجیل وغیرہ خارج ہوگئیں کیونکہ وہ دوسرے انبیاء پر اتریں، چونکہ یہاں الف لام عہد کا ہے اس لیے اس سے صرف محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مراد ہیں۔

المکتوب فی المصاحف: اس قید سے احادیثِ قدسیہ اور وہ وحی خارج ہوگئی جو مصاحف میں مکتوب نہیں (جیسے حدیثِ نبوی یا منسوخ التلاوت آیات)۔

المنقول عنہ نقلاً متواتراً: اس قید سے قرآتِ شاذہ اور اخبارِ آحاد خارج ہوگئیں (جیسے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی کفارے کے روزوں والی قرأت)۔

بلاشبہۃ: یہ تواتر کی تاکید ہے تاکہ قطعی طور پر ثابت ہوجائے کہ موجودہ مصاحف میں موجود کلام ہی قرآن ہے۔ امام خصاف رحمۃ اللہ علیہ اور جمہور حنفیہ کے نزدیک قرآتِ مشہورہ بلاشبہ تواتر کے درجے میں نہیں ہوتی، اس لیے وہ بھی اس قید سے خارج ہوجائے گی، اور صرف وہی قرأتیں داخل رہیں گی جو قطعی طور پر متواتر ہیں۔

وَهُوَ اسْمٌ لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنٰى جَمِيعًا فِي قَوْلِ عَامَّةِ الْعُلَمَاءِ وَ هُوَ الصَّحِيحُ مِنْ مَذْهَبِ اَبِي حَنِيفَةَ رحمۃ اللہ علیہ

اور وہ (قرآن) الفاظ اور معنی دونوں کے مجموعے کا نام ہے جمہور علماء کے قول کے مطابق اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب میں بھی یہی صحیح قول ہے

إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يَجْعَلِ النَّظْمَ رُكْنًا لَازِمًا فِي حَقِّ جَوَازِ الصَّلَاةِ خَاصَّةً

سوائے اس کے کہ انہوں نے (عربی) الفاظ کو لازمی رکن قرار نہیں دیا خاص طور پر نماز کے جائز ہونے کے معاملے میں

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کتاب اللہ کی جامع تعریف بیان کرنے سے فارغ ہونے کے بعد، اب یہاں سے قرآنِ پاک کی حقیقت اور اس کی تقسیم کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن اس تقسیم سے پہلے ایک تمہیدی اور بنیادی بات سمجھنا ضروری ہے کہ خود "قرآن" کس چیز کا نام ہے؟

جب ہم لفظِ "قرآن" بولتے ہیں تو اس سے کیا مراد ہوتی ہے؟ اس بارے میں علماء کے ہاں تین اقوال پائے جاتے ہیں:

پہلا قول: قرآن صرف "نظم" یعنی مخصوص عربی الفاظ کا نام ہے، معانی اس کا حصہ نہیں۔

دوسرا قول: قرآن صرف "معنی" کا نام ہے، الفاظ اس کی تعبیر ہیں۔

تیسرا قول: قرآن نظم (الفاظ) اور معنی دونوں کے مجموعے کا نام ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ عامۃ العلماء اور جمہور علماء کا یہی قول ہے اور یہی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا بھی اصل اور صحیح مذہب ہے۔

پہلے قول کی دلیل کہ (قرآن صرف الفاظ کا نام ہے):

اس قول والے کہتے ہیں کہ مصنف نے خود قرآن کی جو تعریف کی تھی، اس میں تین صفات بیان کی تھیں: "المنزل علی الرسول" "المکتوب فی المصاحف"، اور "المنقول عنه نقلاً متواتراً"۔ یہ تینوں صفات (نازل ہونا، مصحف میں لکھا جانا، اور زبانوں سے نقل ہونا) صرف الفاظ پر ہی صادق آسکتی ہیں، معانی پر نہیں۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ قُرْءٰنًا عَرَبِيًّا" (بیشک ہم نے اسے عربی قرآن بنا کر اتارا)۔ عربیت کا تعلق الفاظ کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ معنی کے ساتھ، اس سے معلوم ہوا کہ قرآن صرف الفاظ کا نام ہے۔

دوسرے قول کی دلیل کہ (قرآن صرف معنی کا نام ہے):

اس قول والے کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَاِنَّهٗ لَفِيْ زُبُرِ الْاَوَّلِيْنَ" (اور بیشک یہ پہلے لوگوں کی کتابوں میں بھی موجود ہے)۔ اب ظاہر ہے کہ پہلی کتابیں عربی زبان میں نہیں تھیں، بلکہ عبرانی یا سریانی وغیرہ میں تھیں۔ تو پہلی کتابوں میں قرآن کا موجود ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ قرآن صرف "معنی" کا نام ہے، جو پہلی کتابوں میں بھی پایا جاتا تھا۔

مصنف کا جواب اور صحیح مذہب کی وضاحت:

صاحبِ حسامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں باتیں درست نہیں۔ صحیح بات وہی ہے جو جمہور کی ہے کہ قرآن نظم اور معنی دونوں کے مجموعے کا نام ہے۔ رہا امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا مسئلہ، تو بعض لوگوں کو یہ وہم ہوا کہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قرآن صرف معنی کا نام ہے، کیونکہ انہوں نے نماز میں بغیر عذر کے بھی فارسی زبان میں قرآت کرنے کی اجازت دی تھی۔ صاحبِ حسامی رحمۃ اللہ علیہ اس وہم کو دور کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا اصل مذہب بھی یہی ہے کہ قرآن دونوں کا مجموعہ ہے، انہوں نے صرف نماز کے اندر قرآت کے جائز ہونے کی حد تک الفاظ کو ایک "غیر لازم رکن" مانا تھا، پورے قرآن کے حق میں نہیں۔

فارسی میں قرأت کی اجازت کیوں دی تھی؟ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جو نماز میں عربی پر قادر ہونے کے باوجود فارسی میں ترجمہ پڑھنے کی اجازت دی تھی، وہ کسی خاص وجہ یا عذر کی بنا پر تھی۔ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ توحید کے استغراق (گہرائی) میں اس قدر ڈوبے ہوئے تھے کہ ان کا خیال تھا کہ کہیں نمازی قرآن کے الفاظ کی ظاہری فصاحت و بلاغت میں ہی نہ الجھ جائے، بلکہ اس کا اصل مقصد (یعنی اللہ سے مناجات اور گفتگو) حاصل ہونا چاہیے۔ اس لیے انہوں نے معنی کو ترجیح دی تھی۔

امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا رجوع: لیکن امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے بعد میں اپنے اس قول سے رجوع فرما لیا تھا۔

حتمی فیصلہ (فتویٰ): رجوع کرنے کے بعد وہ بھی عام علماء کی طرح اسی بات کے قائل ہو گئے تھے کہ نماز میں

فارسی (یا کسی بھی دوسری زبان) میں قرأت کرنا جائز نہیں ہے، اور اب اسی بات پر فتویٰ ہے۔

وَأَقْسَامُ النَّظْمِ وَالْمَعْنَى

وَأَقْسَامُ النَّظْمِ وَالْمَعْنَى فِيمَا يَرْجِعُ إِلَى مَعْرِفَةِ أَحْكَامِ الشَّرْعِ أَرْبَعَةٌ

اور نظم اور معنی کی اقسام (تقسیمات) اس چیز میں جو شریعت کے احکام کی معرفت کی طرف راجع ہیں، چار انواع (بڑی قسمیں) ہیں،

اَلْاَوَّلُ فِي وُجُوهِ النَّظْمِ صِيغَةً وَلُغَةً وَهِيَ أَرْبَعَةٌ۔

(پہلی نوع) صیغہ اور لغت (وضع) کے اعتبار سے نظم کے وجوہ کے بارے میں ہے اور وہ (خود) چار قسمیں ہیں۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے احناف رحمہم اللہ کے اصولِ فقہ کا وہ عظیم الشان خاکہ پیش فرما رہے ہیں جس پر پوری فقہ کی عمارت کھڑی ہے۔ اسے درج ذیل چار آسان نکات میں سمجھا جاسکتا ہے:

۱۔ قرآنِ پاک کا علمی دائرہ کار (مقدمہ)

قرآنِ مجید علوم و معارف، عجیب و غریب حقائق اور ہدایت کا ایسا منبع ہے جس کی کوئی حد نہیں۔ لیکن اصولِ فقہ کے علماء جب قرآنِ پاک پر بحث کرتے ہیں، تو ان کا بنیادی مقصد صرف اور صرف "معرفتِ احکامِ شرع" (شریعت کے حلال و حرام اور فقہی احکام کو پہچاننا) ہوتا ہے۔ اس مقصد کے لیے انہوں نے قرآنی الفاظ (نظم) اور ان کے معانی کو سمجھنے کے لیے چار بڑی تقسیمات فرمائی ہیں۔

۲۔ اصولِ فقہ کا عظیم الشان خاکہ (سولہ یا بیس اقسام)

اصولِ فقہ کی یہ تقسیم چار بڑی تقسیمات ہیں اور ہر ایک کے تحت چار چار ذیلی اقسام آتی ہیں، جس سے کل سولہ (16) اقسام بنتی ہیں۔

ان چاروں بنیادی تقسیمات کا تعارف درج ذیل ہے:

پہلی تقسیم (باعتبارِ وضع - صیغہ اور لغت): لفظ کو معنی کے لیے کس طرح بنایا اور مقرر کیا گیا ہے؟ اس کے تحت چار اقسام ہیں: خاص، عام، مشترک، اور مؤول۔

دوسری تقسیم (باعتبارِ ظہور و خفا): وہ لفظ اپنے معنی ظاہر کرنے میں کتنا صاف ہے یا اس میں کتنا چھپا ہوا پہلو ہے؟ اس کے تحت چار واضح الفاظ اور ان کے مدمقابل چار پوشیدہ الفاظ آتے ہیں (ظاہر، نص، مفسر، محکم اور ان کے مقابل خفی، مشکل، مجمل، متشابہ)۔

تیسری تقسیم (باعتبارِ استعمال): وہ لفظ اپنے حقیقی معنی میں استعمال ہو رہا ہے یا مجازی معنی میں؟ اس کے تحت چار اقسام ہیں: حقیقت، مجاز، صریح، اور کنایہ۔

چوتھی تقسیم (باعتبارِ دلالت): وہ لفظ اپنے معنی پر کس طریقے سے دلالت کر رہا ہے اور اشارہ کر رہا ہے؟ اس کے تحت بھی چار اقسام ہیں: عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص، اور اقتضاء النص۔

۳۔ دلیلِ حصر (انہی چار اقسام کے ہونے کی عقلی وجہ)

یہ سوال آتا ہے کہ پہلی تقسیم (وضع) کے تحت صرف یہی چار اقسام (خاص، عام، مشترک، مؤول) کیوں ہیں؟

اس کی عقلی دلیل (دلیلِ حصر) یہ ہے کہ عربی زبان کا کوئی بھی لفظ جب کسی معنی کے لیے بنایا (وضع کیا) جاتا ہے تو وہ دو حال سے خالی نہیں ہوتا:

یا تو وہ لفظ صرف ایک معین معنی کے لیے بنایا گیا ہوگا؛ اگر وہ ایک معین فرد یا معنی کے لیے ہو تو اسے "خاص" کہتے ہیں (جیسے زید، یا رجل)۔

یا پھر وہ لفظ ایک سے زائد معانی کے لیے بنایا گیا ہوگا۔ اب اس کی پھر دو صورتیں ہیں:

اگر وہ اپنے تحت آنے والے تمام افراد کو ایک ساتھ شامل ہو (استغراقِ افراد کے ساتھ)، تو اسے "عام" کہتے ہیں (جیسے المسلمون)۔

اگر وہ کئی معانی کو شامل تو ہو مگر ایک وقت میں صرف ایک ہی معنی مراد لینا ممکن ہو (علی سبیل البدل)، تو اسے "مشترک" کہتے ہیں (جیسے لفظِ "قُرء" جو حیض اور پاکی دونوں کے لیے آتا ہے)۔

اور جب مجتہد اپنی عقل اور دلیل سے مشترک کے کئی معانی میں سے کسی ایک معنی کو سوچ سمجھ کر ترجیح دے دے، تو اسے "مؤول" کہتے ہیں۔

۴۔ صیغہ اور لغت کا لغوی فرق:

متن کی شرح میں ذکر ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے پہلی تقسیم کے لیے "صیغہ اور لغت" کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ صیغہ سے مراد لفظ کی وہ خاص بناوٹ اور ہیئت ہوتی ہے جو اسے دوسرے الفاظ سے ممتاز کرتی ہے (جیسے ضَرَبَ)، اور لغت سے مراد وہ واضعِ اول (عرب اہلِ زبان) کا مقرر کردہ قانون ہے جس کے تحت اس لفظ کو کسی خاص مادی معنی کے لیے پہلی بار مصلحتِ وضع کے تحت نام دیا گیا۔

اَلْخَاصُّ	وَ	هُوَ	كُلُّ	لَفْظٍ	وُضِعَ	لِمَعْنًى	مَعْلُوْمٍ	عَلَى الْاِنْفِرَادِ

خاص: اور وہ ہر ایسا لفظ ہے جو وضع کیا گیا ہو کسی معلوم معنی کے لیے انفراد (اکیلے پن یا اختصاص) کے طریقہ پر،

وَ	كُلُّ	اسْمٍ	وُضِعَ	لِمُسَمًّى	مَعْلُوْمٍ	عَلَى الْاِنْفِرَادِ

اور (دوسری تعریف کے مطابق) ہر ایسا اسم ہے جو وضع کیا گیا ہو کسی معلوم ذات (مسمّٰی) کے لیے انفراد کے طریقہ پر۔

وَالْعَامُّ وَهُوَ كُلُّ لَفْظٍ يَنْتَظِمُ جَمْعًا مِنَ الْمُسَمَّيَاتِ لَفْظًا أَوْ مَعْنًى

اور عام: وہ ہر ایسا لفظ ہے جو مسمیات (افراد یا معانی) کے ایک پورے مجموعے کو لفظاً یا معناً اپنے اندر سمیٹے ہوئے (شامل) ہو۔

خاص کی تعریف (وضاحت)

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے خاص کی تعریف میں جو الفاظ استعمال فرمائے ہیں، اصولِ فقہ کے قاعدے کے مطابق ان میں سے ہر لفظ ایک خاص مقصد کے تحت لایا گیا ہے:

وُضِعَ (وضع کیا گیا ہو): اس قید کو لگانے سے لفظِ مُہمَل (بے معنی الفاظ، جیسے چائے کے ساتھ "وائے") خارج ہو گیا، کیونکہ مہمل لفظ کسی معنی کے لیے وضع نہیں کیا جاتا۔

مَعْلُوْمٍ (معلوم ہو): اگر اس سے مراد "معلوم المراد" لیا جائے تو اس قید سے لفظِ مشترک (وہ لفظ جس کے کئی معانی ہوں، جیسے "قَرء") اپنے ابتدائی مرحلے میں خارج ہو جاتا ہے، کیونکہ جب تک اس کی مراد متعین نہ ہو، اس کا معنی معلوم نہیں ہوتا۔

عَلَى الِانْفِرَادِ (انفراد کے طریقہ پر): یہ خاص کی تعریف کا سب سے اہم اور بنیادی رکن ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ لفظ جس معنی یا ذات کے لیے بنایا گیا ہے، وہ اکیلا اور منفرد ہو، اس میں کسی دوسرے معنی یا کثیر افراد کی بیک وقت شرکت نہ ہو۔ اس قید کے لگنے سے:

مشترک دائرے سے بالکل نکل جاتا ہے، کیونکہ مشترک ایک سے زیادہ معانی کو شامل ہوتا ہے، انفراد کو نہیں۔

عام بھی خارج ہو جاتا ہے، کیونکہ عام کے معنی میں انفراد (اکیلا پن) نہیں ہوتا بلکہ وہ بیک وقت بہت سے افراد کو شامل ہوتا ہے۔

خاص کی تین بنیادی اقسام (خصوصِ عین، نوع اور جنس)

خاص کا لفظ سنتے ہی طلبہ صرف کسی ایک فرد (جیسے زید یا خالد) کی طرف نہ جائیں، بلکہ اصولِ فقہ میں "خاص" تین طرح کا ہوتا ہے:

خصوصِ جنس: جب کوئی لفظ اپنی پوری جنس کے اعتبار سے اکیلا اور مخصوص ہو۔ اگرچہ اس کے ماتحت لاکھوں افراد آتے ہوں، مگر وہ جنس کے مفہوم میں خاص ہوتا ہے۔ جیسے: انسان یا حیوان۔

خصوصِ نوع: جب کوئی لفظ جنس سے نیچے اتر کر ایک خاص نوع (کیٹیگری) کے لیے اکیلا متعین ہو۔ جیسے: رَجُل (مرد) یا اِمْرَاَۃ (عورت)۔

خصوصِ عین: یہ خاص کی سب سے کامل اور اعلیٰ قسم ہے، جہاں لفظ صرف اور صرف ایک ہی متعین ذات یا فردِ واحد پر بولا جائے جس میں کسی دوسرے کی شراکت ممکن نہ ہو۔ جیسے: راشد، خالد، یا زید۔

تعریفِ عام کی باریکیاں (لفظی اور معنوی شمولیت)

خاص کے مدمقابل جب مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے عام کی تعریف فرمائی، تو بتایا کہ عام وہ لفظ ہے جس کے مادہ یا موضوع لہ میں "تعدد" (ایک سے زیادہ ہونا) پایا جائے اور وہ بغیر کسی انفراد کے براہِ راست ایک پوری جماعت یا کثیر مسمیات کو شامل ہو۔ عام اپنے افراد کو دو طریقوں سے شامل ہوتا ہے:

تعددِ لفظی (لفظاً عام ہونا): وہ الفاظ جو اپنی ظاہری بناوٹ اور صیغے کے اعتبار سے ہی جمع یا کثیر افراد پر دلالت کریں۔ جیسے جمع کے تمام صیغے اور اسماءِ معرفہ (مثلاً: المسلمون یعنی تمام مسلمان)۔

تعددِ معنوی (معناً عام ہونا): وہ الفاظ جو اپنی ظاہری شکل میں تو واحد نظر آتے ہیں، مگر اپنے باطنی معنی اور شریعت کے وضع کردہ قانون کے لحاظ سے ایک پورے مجموعے اور پوری جنس کو شامل ہوتے ہیں۔ جیسے: مَنْ (شرطیہ یا موصولہ: جو کوئی بھی شخص)۔ مَا (جو کوئی بھی چیز)۔ قَوْم یا رَهْط (یہ الفاظ واحد ہیں مگر ان کا معنی پوری جماعت کا ہے)۔

وَحُكْمُهُ أَنَّهُ يُوجِبُ الْحُكْمَ فِيمَا تَنَاوَلَهُ قَطْعًا وَيَقِينًا كَالْخَاصِّ فِيمَا تَنَاوَلَهُ،

اور عام کا حکم یہ ہے کہ وہ ان تمام افراد میں قطعی اور یقینی طور پر حکم کو واجب کرتا ہے جن کو وہ شامل ہوتا ہے، جیسے خاص اپنے مدلول پر قطعی ہوتا ہے،

وَهُوَ الْمَذْهَبُ عِنْدَنَا، خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ إِلَّا أَنَّهُ إِذَا لَحِقَهُ خُصُوصٌ مَعْلُومٌ

اور یہی ہمارے (احناف کے) نزدیک مختار اور صحیح مذہب ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے برعکس، مگر جب عام کو کوئی مخصصِ معلوم (واضح تخصیص)

أَوْ مَجْهُولٌ كَآيَةِ الرِّبَا فِي الْبَيْعِ فَحِينَئِذٍ يُوجِبُ الْحُكْمَ عَلَى تَجَوُّزِ

یا مخصصِ مجہول (پوشیدہ تخصیص) لاحق ہو جائے، جیسے بیع کے عمومی حکم میں آیتِ ربا ہے، تو اس وقت عام (باقی افراد میں) حکم کو اس احتمال کے ساتھ واجب کرے گا

أَنَّهُ يَظْهَرُ الْخُصُوصُ فِيهِ بِتَعْلِيلِهِ أَوْ بِتَفْسِيرِهِ۔

کہ اس کی علت بیان کرنے (تعلیل) یا اس کی وضاحت کرنے (تفسیر) سے تخصیص کا اثر ظاہر ہو جائے۔

خاص اور عام کا حکم:

عام کا بنیادی شرعی حکم (احناف بنام شوافع رحمہم اللہ علیہم)

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب قرآن یا حدیث میں کوئی لفظِ عام اپنے حقیقی روپ میں وارد ہو (اور ابھی اس میں کوئی تخصیص نہ ہوئی ہو)، تو اس کا شرعی حکم کیا ہوگا؟

احناف کا موقف (قطعیتِ عام): احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک عام اپنے تمام افراد پر قطعی اور یقینی طور پر دلالت کرتا ہے۔ اس میں کسی دوسرے فرد کے خارج ہونے کا ادنیٰ شک بھی نہیں ہوتا، بالکل ویسے ہی جیسے لفظِ خاص (مثلاً: زید، یا ثلاثہ) اپنے معنی پر قطعی ہوتا ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا موقف (ظنیتِ عام): امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک عام کا حکم قطعی نہیں بلکہ ظنی ہوتا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک عام میں ہر وقت کسی نہ کسی مخصص (جدا کرنے والی دلیل) کے آنے کا احتمال رہتا ہے۔

تخصیص کے بعد عام کا حکم (إِلَّا أَنَّهُ إِذَا لَحِقَهُ خُصُوصٌ...)

اگر عام میں سے کسی دلیل کے ذریعے کچھ افراد کو باہر نکال دیا جائے (یعنی عام مخصوص البعض ہو جائے)، تو احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک بھی اب وہ عام قطعی نہیں رہتا، بلکہ ظنی بن جاتا ہے۔ اب وہ باقی بچ جانے والے افراد پر حکم کو غلبۂ ظن کے ساتھ واجب کرے گا۔

شریعت میں یہ تخصیص دو طریقوں سے سامنے آتی ہے:

مخصصِ معلوم اور اس کی مثال

تعریف: مخصصِ معلوم وہ تخصیص ہے جس میں عام سے خارج کیے جانے والے افراد اور ان کو خارج کرنے کی وجہ (علت) شریعت کی دوسری نصوص سے بالکل صاف اور معلوم ہو۔

عملی مثال: قرآن کا فرمان ہے: فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ (تمام مشرکین کو قتل کرو)۔ یہاں "المشرکین" کا لفظ عام ہے جس میں دنیا کے تمام مشرک داخل تھے۔

تخصیص: دوسری نصوص اور احادیث سے اس عام میں سے عورتوں، بچوں، بوڑھوں، اپاہجوں، اور امان مانگنے والوں (وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ) کو قتال کے حکم سے باہر نکال دیا گیا۔

علتِ معلومہ: احناف فرماتے ہیں کہ ان افراد کو خارج کرنے کی علت بالکل معلوم ہے، اور وہ ہے "عملی لڑائی سے عاجز ہونا"۔ چونکہ خارج کرنے کی وجہ واضح ہے، اس لیے اسے مخصصِ معلوم کہتے ہیں، اور باقی مشرکین پر قتال کا حکم ظنی طور پر واجب رہے گا۔

مخصصِ مجہول اور اس کی مثال:

تعریف: مخصصِ مجہول وہ تخصیص ہے جس میں عام سے ایک چیز کو خارج تو کر دیا جائے، مگر عارضی طور پر یہ معلوم نہ ہو کہ اس خارج شدہ لفظ کی اصل حقیقت یا معین مقدار کیا ہے، جب تک کہ شارع خود اس کی وضاحت نہ کرے۔

عملی مثال: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" (اللہ نے بیع کو حلال کیا اور سود کو حرام کیا)۔

یہاں "اَلْبَيْعَ" کالفظ عام ہے،جس کا تقاضا تھا کہ دنیا کی ہر چھوٹی بڑی خرید وفروخت حلال ہوجائے۔

لیکن اس کے فوراً بعد "حَرَّمَ الرِّبَا" کہہ کر ربا (سود) کو حلال بیوع کے دائرے سے باہر نکال دیا گیا۔

ابہام کی وجہ: لغت میں ربا کے معنی مطلق "زیادتی" کے ہیں۔اب ہر زیادتی تو حرام نہیں ہوتی (جیسے تجارت کا نفع بھی ایک زیادتی ہے) کیونکہ بیع بھی زیادتی ہے اور نفع کے لئے مشروع ہوئی ہے اگر مطلق زیادتی حرام ہو تو باب بیع بند ہوجائے گا حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے تو تجارت کی امت کو ترغیب دی ہے۔چنانچہ شروع میں یہ بات بالکل پوشیدہ اور مجہول تھی کہ شریعت کو کون سی مخصوص زیادتی مراد ہے۔

تعلیل وتفسیر کا ثمرہ: چونکہ یہ مخصصِ مجہول تھا،اس لیے بیع کا پورا عمومی حکم عارضی طور پر رک گیا، یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ نے خود اپنے مبارک فرمان سے چھ چیزوں (گندم، جو، کھجور، نمک، سونا، چاندی) کی مثال دے کر اس مجہول کی تفسیر فرمائی۔پھر احناف رحمۃ اللہ علیہم نے اس تفسیر سے علت (قدر اور جنس) نکال کر اس مسئلے کو مکمل واضح کیا (تعلیل فرمائی)۔اب آیتِ بیع مخصصِ مجہول کی تفسیر کے بعد باقی تمام بیوعِ حلال میں غلبۂ ظن کے ساتھ واجب العمل ہے۔

وَالْمُشْتَرَكُ وَهُوَ مَا اشْتَرَكَ فِيهِ مَعَانٍ أَوْ أَسَامٍ لَا عَلَى سَبِيلِ الِانْتِظَامِ

اور مشترک وہ لفظ ہے جس میں چند معانی یا چند اسماء (مسمیات) شریک ہوں، نہ کہ شمول (بیک وقت جمع ہونے) کے طریقہ پر،

وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيهِ بِشَرْطِ التَّأَمُّلِ لِيَتَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوهِهِ

اور مشترک کا شرعی حکم یہ ہے کہ اس میں تامل (غور وفکر) کی شرط کے ساتھ توقف (انتظار) کیا جائے تاکہ اس کے بعض وجوہ (معانی) کو ترجیح حاصل ہوجائے،

وَالْمُؤَوَّلُ وَهُوَ مَا تَرَجَّحَ مِنَ الْمُشْتَرَكِ بَعْضُ وُجُوهِهِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ

اور مؤول وہ لفظ ہے جس میں مشترک کے بعض وجوہ (معانی) کو ظنِ غالب (مجتہد کی غالب رائے) کے ذریعے ترجیح دے دی گئی ہو،

وَحُكْمُهُ الْعَمَلُ بِهِ عَلَى احْتِمَالِ الْغَلَطِ۔

اور مؤول کا شرعی حکم یہ ہے کہ غلطی کے احتمال (امکان) کے ساتھ اس پر عمل کرنا واجب ہے۔

مشترک کی تعریف اور قیود کے فوائد:

مَا اشْتَرَكَ فِيهِ (جس میں اشتراک ہو): اس قید سے "خاص" دائرۂ بحث سے نکل گیا، کیونکہ خاص صرف ایک ہی معین معنی کے لیے وضع کیا جاتا ہے،اس میں معانی کا اشتراک نہیں ہوتا۔

لَا عَلَى سَبِيلِ الِانْتِظَامِ (شمول واجتماع کے بغیر): یہ اس تعریف کی اہم ترین قید ہے جس سے "**عام**" خارج ہو جاتا ہے۔ عام بھی بہت سے افراد یا معانی کو شامل ہوتا ہے، مگر وہ ان سب کو بیک وقت اجتماعی طور پر شامل ہوتا ہے (شمولِ استغراقی)۔ اس کے برعکس، مشترک اپنے معانی کو بیک وقت شامل نہیں ہوتا بلکہ بدلیت کے طریقہ پر شامل ہوتا ہے (یعنی ایک وقت میں اس کا صرف ایک ہی معنی مراد لیا جا سکتا ہے، دونوں اکٹھے مراد نہیں لیے جا سکتے)۔

متن کے مطابق مشترک کی دو بنیادی اقسام (مَعَانٍ أَوْ أَسَامٍ)

متن میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اشارہ فرمایا ہے کہ مشترک کی دو قسمیں ہوتی ہیں:

(الف)۔ اشتراکِ معانی: جب ایک ہی صفت یا معنیِ مجرد میں کئی معانی کا اشتراک ہو۔

پہلی مثال: لفظ **مَنْهَل**، یہ لغت میں سیراب ہونے (پانی پی چکنے) اور پیاسا ہونے، دونوں متضاد معانی کے لیے مشترک ہے۔

دوسری مثال (فقہی معرکہ): لفظِ **قَرْءٌ**، یہ عربی زبان میں **حیض** اور **طُہر** دونوں معانی کے مابین مشترک ہے۔

(ب)۔ اشتراکِ اسماء/مسمیات: جب ایک ہی لفظ خارج میں موجود الگ الگ ٹھوس مادی اجسام اور اعیانِ خارجیہ کے لیے مشترک ہو۔

مثال: لفظِ **عَيْن**، یہ عربی لغت میں مصلحتِ وضع کے تحت آنکھ، آفتاب (سورج)، چشمہ (پانی کا)، گھنٹہ (وقت کا)، سونا (گولڈ)، اور کشتی جیسی کئی اعیانِ خارجیہ کے درمیان مشترک بولا جاتا ہے۔

مشترک کا شرعی حکم اور "تامل" کی ضرورت:

ابتدائی حکم (توقف): جب تک مشترک لفظ کسی آیت یا حدیث میں اکیلا وارد ہو، مجتہد پر لازم ہے کہ وہ عارضی طور پر رک جائے (توقف کرے) اور اپنی طرف سے کوئی بھی معنی تھوپنے سے گریز کرے۔

دوسرا مرحلہ (تامل وتاویل): پھر مجتہد شریعت کے دیگر قرائن اور علل کی روشنی میں گہرا غور وفکر (تامل) کرتا ہے تاکہ کسی ایک معنی کو قوی دلیل سے ترجیح دے سکے۔

عملی فقہی مثال: سورت البقرہ کی آیتِ طلاق میں لفظِ **قُرُوء** وارد ہوا۔ احناف رحمۃ اللہ علیہم نے قرائنِ شریعت میں تامل کر کے اس سے حیض کے معنی مراد لیے، جبکہ شوافع رحمۃ اللہ علیہم نے اپنے دلائل کی بنیاد پر اس سے طہر کے معنی مراد لیے۔

"مؤول" کی تعریف اور حکم:

جب مجتہد اپنی علمی تگ ودو اور ظنِ غالب (بِغَالِبِ الرَّأْیِ) سے مشترک کے کئی معانی میں سے کسی ایک معنی کو ترجیح دے کر متعین کر دیتا ہے، تو وہ لفظ مشترک کے درجے سے نکل کر "مؤول" بن جاتا ہے۔

مؤول کا شرعی حکم (عَلَى احْتِمَالِ الْغَلَطِ): مؤول پر عملی طور پر کاربند ہونا اور عمل کرنا واجب ہے۔ مگر چونکہ یہ مجتہد کی اپنی رائے اور اجتہاد سے متعین ہوا ہے، اس لیے اس میں یہ عارضی عقلانی احتمال (شک) باقی رہتا ہے کہ شاید مجتہد سے سمجھنے میں کوئی غلطی ہوئی ہو اور اللہ کی اصل مراد دوسرا معنی ہو۔

ثمرہ: مؤول شریعت میں موجبِ عمل تو ہے مگر موجبِ یقین نہیں ہے (یعنی یہ ظنی دلیل ہے، قطعی نہیں)۔ یہی وجہ ہے کہ احناف اور شوافع کے مابین مؤول مسائل میں جتنا بھی شدید اختلاف ہو، چونکہ دونوں طرف غلطی کا احتمال موجود ہے، اس لیے ایک دوسرے کے موقف کے منکر کو کافر نہیں کہا جائے گا۔

تعریف میں "مِنَ الْمُشْتَرَكِ" کی قید کیوں؟ شارحین فرماتے ہیں کہ خاص طور پر یہاں مشترک کا لفظ اس لیے لایا گیا تا کہ معلوم ہو جائے کہ یہ وہ مؤول ہے جو مشترک کے بطن سے پیدا ہوتا ہے۔ ورنہ اصولی طور پر جب خفی، مشکل اور مجمل کا خفا بھی دلیل سے دور ہو جائے تو انہیں بھی مجازاً مؤول کہہ دیا جاتا ہے، مگر وہ احکامِ بیان کے ابواب سے تعلق رکھتے ہیں۔

وَالْقِسْمُ الثَّانِي فِي وُجُوهِ الْبَيَانِ بِذَلِكَ النَّظْمِ وَهِيَ أَرْبَعَةٌ: الظَّاهِرُ

اور (نظم کی) دوسری تقسیم ان وجوہِ بیان کے بارے میں ہے جن کا تعلق ظہور (وضاحت) سے ہے اور وہ چار ہیں: (پہلی قسم) "ظاہر" ہے،

وَهُوَ مَا ظَهَرَ الْمُرَادُ مِنْهُ بِنَفْسِ الصِّيغَةِ

اور ظاہر وہ کلام ہے جس کی مراد (سننے والے پر) محض اس کے صیغے (الفاظ کی بناوٹ) سے ہی واضح ہو جائے،

وَالنَّصُّ وَهُوَ مَا ازْدَادَ وُضُوحًا عَلَى الظَّاهِرِ بِمَعْنًى فِي الْمُتَكَلِّمِ

اور (دوسری قسم) "نص" ہے اور یہ وہ کلام ہے جو ظاہر سے بھی زیادہ واضح ہو، ایسے معنی کی وجہ سے جو متکلم (بات کرنے والے) کی طرف سے ہو،

نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ﴾ الْآيَةَ

جیسے اللہ تعالٰی کا فرمان: "پس تم نکاح کرو ان عورتوں سے جو تمہیں پسند آئیں، دو دو، تین تین اور چار چار"،

فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي الْإِطْلَاقِ نَصٌّ فِي بَيَانِ الْعَدَدِ؛ لِأَنَّهُ سِيقَ الْكَلَامُ لِأَجْلِهِ۔

پس یہ آیت نکاح کے جائز (مباح) ہونے میں "ظاہر" ہے، اور عدد (تعداد) بتانے میں "نص" ہے، کیونکہ کلام اسی (تعداد) کے لیے لایا گیا ہے۔

نظم کی دوسری قسم اور اس کے اقسام

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے پہلی تقسیم (خاص، عام، مشترک، مؤول) کو مکمل کرنے کے بعد یہاں سے دوسری بڑی تقسیم شروع کی ہے۔

اس تقسیم کا بنیادی تعلق اس بات سے ہے کہ قرآنی کلام اپنے معنی کو قاری کے سامنے کس انداز میں اور کتنی صفائی سے ظاہر کرتا ہے۔

احناف رحمہم اللہ کے نزدیک ظہور کے چار مروجہ درجات ہیں: **الظاهر**، **النص**، **المفسر**، اور **المحکم**۔

وجہ حصر: اگر نظم کے معنی ظاہر ہے تو یہ دیکھا جائے گا کہ اس میں تاویل و تخصیص کا احتمال ہے یا نہیں، اگر تخصیص و تاویل کا احتمال ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں، کلام اس معنی کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے یا نہیں، اگر کلام اس معنی کو بیان کرنے کے لئے نہیں لایا گیا ہے، تو اس کو **ظاہر** کہیں گے اور کلام اس معنی کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے تو اس کو **نص** کہیں گے، اور اگر تخصیص و تاویل کا احتمال نہ ہو تو بھی دو صورتیں ہیں، نسخ و تبدیل کا احتمال ہے یا نہیں، اگر ہے تو **مفسر** اور نہیں ہے تو **محکم** کہیں گے

ان چاروں کی ترتیب ایسے ہے کہ ہر اگلا درجہ اپنے پچھلے درجے سے قوت، وضاحت اور ثبوت میں زیادہ مضبوط ہوتا ہے۔

۲۔ "الظاهر" کی اصطلاحی حقیقت اور شرائط

تعریف: ظاہر وہ کلام ہے جس کو سنتے ہی اس کی مراد اور مطلب بالکل معلوم ہو جائے، اور یہ وضاحت کسی بیرونی قرینے یا دلیلِ خارجی کی محتاج نہ ہو، بلکہ لفظ کا اپنا صیغہ اور ساخت ہی اسے ظاہر کر دے۔

ظاہر سے معنی کا واضح ہونا اس وقت معتبر ہوگا جب سننے والا عربی لغت، صیغوں اور اس زبان کے بنیادی قواعد سے واقف ہو۔

شرعی حیثیت: ظاہر پر غلبۂ ظن کے ساتھ عمل کرنا واجب ہے، مگر اصولی طور پر اس میں دو احتمالات ہمیشہ قائم رہتے ہیں:

1-: احتمالِ تاویل: یعنی عقل یا کسی دوسری دلیل سے اس کے ظاہری معنی کو کسی دوسرے معنی کی طرف پھیرا جا سکے۔

2-: احتمالِ تخصیص: اگر لفظ عام ہے، تو اس کے کچھ افراد کو کسی دوسری دلیل سے دائرے سے باہر نکالا جا سکے۔

النص: کی اصطلاحی حقیقت اور سِيقَ لَهُ الْكَلَامُ کا ضابطہ:

تعریف: نص اس کلام کو کہتے ہیں جس کا ظہور اور وضاحت "ظاہر" کے درجے سے بڑھ کر ہو۔ اس کی یہ زیادتی صیغے کے علاوہ ایک اضافی معنوی خوبی کی وجہ سے ہوتی ہے جو متکلم کی طرف راجع ہوتی ہے۔

سِیقَ لَهُ الْکَلَام کا مفہوم: اس کا مطلب یہ ہے کہ متکلم (اللہ جل جلالہ یا رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) نے اپنے مستقل ارادے اور قصد کے ساتھ وہ پورا جملہ اسی مخصوص حکم کو ثابت کرنے کے لیے جاری فرمایا ہو۔ جس بنیادی مقصد کے لیے کلام لایا جائے، اسے اصول کی زبان میں "نص" کہتے ہیں۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم کا اصولِ تعارض: احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک ظاہر اور نص میں یہی باریک فرق ہے کہ ظاہر میں وہ معنی متکلم کا اصلی اور بنیادی مقصد نہیں ہوتا بلکہ عارضاً معلوم ہوتا ہے، جبکہ نص میں وہی معنی متکلم کا اصل مقصود ہوتا ہے۔ اسی لیے اگر کبھی ظاہر اور نص کے احکام میں بظاہر ٹکراؤ (تعارض) ہو جائے، تو احناف رحمۃ اللہ علیہم نص کو ظاہر پر ترجیح دیتے ہیں۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ظاہر اور نص کے فرق کو بیک وقت ایک ہی آیت "فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ" سے ثابت کیا ہے:

جوازِ نکاح کے حق میں "ظاہر" ہونا: اس آیت کو سنتے ہی ہر اہل زبان کو پہلی نظر میں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ عورتوں سے نکاح کرنا حلال اور مباح ہے۔ چونکہ یہ مطلب صیغے سے صاف سمجھ آ رہا ہے، اس لیے یہ کلام "جوازِ نکاح" کے حق میں ظاہر ہے۔ مگر یہ اللہ جل جلالہ کا اصلی مقصدِ نزول نہیں تھا، کیونکہ نکاح کا حلال ہونا تو اسلام سے پہلے بھی سب کو معلوم تھا۔

تعدادِ نکاح کے حق میں "نص" ہونا: اس آیت کے نزول کا اصل پسِ منظر اور سیاق و سباق یہ تھا کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ کثرت سے بے حساب شادیاں کرتے تھے اور یتیم لڑکیوں کے حقوق پامال کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے اس ظلم کو روکنے کے لیے یہ جملہ خاص طور پر اس لیے نازل فرمایا تاکہ مسلمانوں کو بتایا جائے کہ تمہارے لیے شادیاں کرنے کی ایک آخری حد (چار) مقرر کر دی گئی ہے۔ چونکہ کلام کا اصل سوق اور مقصدِ نزول یہی گنتی بیان کرنا تھا، اس لیے یہ آیت تعدادِ حد کے حق میں نص کہلاتی ہے۔

وَالْمُفَسَّرُ وَهُوَ مَا ازْدَادَ وُضُوحًا عَلَى النَّصِّ عَلَى وَجْهٍ لَا يَبْقَى فِيهِ احْتِمَالُ التَّخْصِيصِ وَالتَّأْوِيلِ

اور مفسر وہ کلام ہے جو وضاحت کے اعتبار سے نص پر اس طور پر بڑھا ہوا ہو کہ اس میں تخصیص اور تاویل کا کوئی احتمال (امکان) باقی نہ رہے،

نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾

جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: "پس تمام فرشتوں نے ایک ساتھ مل کر سجدہ کیا"،

وَحُكْمُهُ الْإِيجَابُ قَطْعاً بِلَا احْتِمَالِ تَخْصِيصٍ وَ تَأْوِيلٍ إِلَّا أَنَّهُ يَحْتَمِلُ النَّسْخَ

اور مفسر کا شرعی حکم بغیر کسی تخصیص و تاویل کے احتمال کے قطعی طور پر حکم کو ثابت کرنا ہے، سوائے اس کے کہ وہ نسخ کا احتمال رکھتا ہے،

(المحکم) فَإِذَا ازْدَادَ قُوَّةً وَأُحْكِمَ الْمُرَادُ بِهِ عَنِ التَّبْدِيلِ سُمِّيَ مُحْكَمًا-

پس جب (کلام) قوت کے اعتبار سے مفسر سے بھی بڑھ جائے اور اس کی مراد تبدیلی (نسخ) سے بالکل محفوظ ہو جائے، تو اس کا نام "محکم" رکھا جاتا ہے۔

مفسر کی اصطلاحی حقیقت اور الفاظ کی طاقت (کلھم اور اجمعون کا نچوڑ)

تعریف: مفسر وہ کلام ہے جس کا ظہور نص سے بھی زیادہ قوی ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نص میں تخصیص اور تاویل کا عقلانی احتمال قائم رہتا ہے، جبکہ مفسر میں ایسے تاکیدی کلمات لائے جاتے ہیں جو ان دونوں احتمالات کا جڑ سے خاتمہ کر دیتے ہیں۔

مثال کی وضاحت: اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾۔

اگر صرف یوں فرمایا جاتا کہ: "فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ" تو یہ کلام ظاہر ہوتا، مگر اس میں یہ علمی احتمال قائم رہتا کہ شاید کچھ فرشتوں نے سجدہ کیا ہو اور کچھ نے نہ کیا ہو۔

جب باری تعالیٰ نے ساتھ ہی كُلُّهُمْ (ان سب کے سب نے) فرمادیا، تو یہ کلام نص کے درجے پر پہنچ گیا اور کچھ فرشتوں کے چھوٹ جانے کا احتمالِ تخصیص بالکل ختم ہو گیا۔ مگر اب بھی ایک باریک تاویل کا راستہ کھلا تھا کہ شاید سب نے الگ الگ، متفرق اوقات میں سجدہ کیا ہو۔

چنانچہ شریعت نے آخر میں أَجْمَعُونَ (سب نے ایک ساتھ مل کر) کا لفظ بڑھا دیا، جس سے الگ الگ وقتوں میں سجدہ کرنے کا احتمالِ تاویل بھی جڑ سے ختم ہو گیا اور کلام مفسر کے اعلیٰ درجے پر فائز ہو گیا۔

اعتراض: مفسر کی دی گئی مثال (فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ...) تو حقیقت میں ایک تاریخی واقعہ اور اللہ جل جلالہ کی طرف سے دی گئی خبر ہے۔ اور اصولِ عقائد کا یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ اللہ کی خبر میں کبھی نسخ (تبدیلی) آ ہی نہیں سکتی، ورنہ معاذ اللہ باری تعالیٰ پر کذب (جھوٹ) لازم آئے گا۔ جب اس مثال میں نسخ کا کوئی چانس نہیں ہے، تو آپ نے اسے "مفسر" کیوں کہا؟ یہ تو "محکم" ہونی چاہیے تھی۔

جواب: یہ ہے کہ مفسر کا یہ صیغہ اپنی ذاتی وضع کے اعتبار سے نسخ کا احتمال رکھتا ہے، البتہ اس مثال میں نسخ کا نہ ہونا ایک بیرونی عارض (یعنی کلام کا خبرِ الٰہی ہونا) کی وجہ سے ہے۔ اگر آپ کو خالص اصولی مثال دیکھنی ہے، تو شریعت کا یہ حکم دیکھیں: ﴿قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾ (تمام مشرکین سے قتال کرو)۔ یہاں "کافة" کے لفظ نے تخصیص کا احتمال ختم کر کے کلام کو مفسر بنا دیا، مگر چونکہ یہ ایک شرعی حکم ہے (خبر نہیں ہے)، اس لیے زمانۂ رسالت میں اس کے منسوخ ہونے کا احتمال شرعاً قائم تھا۔

مفسر کا شرعی حکم اور عارضی احتمالِ نسخ:

شرعی حکم: مفسر سے جو بھی شرعی حکم ثابت ہوتا ہے، وہ قطعی اور یقینی ہوتا ہے۔ طلبہ کے لیے امتحانی نکتہ یہ ہے کہ مفسر پر اعتقاد

(دل سے پکا یقین رکھنا) بھی فرض ہے اور اس پر عملی طور پر کاربند ہونا بھی واجب ہے۔

إِلَّا أَنَّهُ يَحْتَمِلُ النَّسْخَ: مفسر میں صرف ایک ہی احتمال باقی رہتا ہے اور وہ ہے احتمالِ نسخ (حکم کا منسوخ ہونا)۔ مگر یہ یاد رہے کہ نسخ کا یہ چانس صرف حضور ﷺ کی ظاہری حیاتِ مبارکہ اور زمانۂ رسالت تک ہی محدود تھا۔ آپ ﷺ کے وصال فرما جانے کے بعد چونکہ وحی کا سلسلہ ہمیشہ کے لیے منقطع ہو گیا، اس لیے اب قیامت تک کے لیے تمام مفسر احکام مستقل طور پر محکم لغیرہ بن چکے ہیں۔

"المحکم" کی اصطلاحی حقیقت اور اس کی اقسام:

تعریف (فاذا ازداد قوة): محکم احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک ظہور کا چوتھا، آخری اور سب سے بلند ترین درجہ ہے۔ یہ وہ کلام ہے جس کی مراد مفسر سے بھی زیادہ قوی اور مضبوط ہو، اور اس میں تخصیص و تاویل کے ساتھ ساتھ نسخ و تبدیل کا بھی کوئی عقلانی یا شرعی احتمال سرے سے موجود نہ ہو۔

مثالیں: جیسے قرآنی ارشاد: ﴿إِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (بے شک اللہ ہر چیز کا جاننے والا ہے) یا نبوی فرمان ﷺ: "الْجِهَادُ مَاضٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ" (جہاد قیامت کے دن تک جاری رہنے والا ہے)۔

نسخ نہ ہونے کی دو بنیادی صورتیں (فائدہ):

محکم کی دو بہت خوبصورت مروجہ اقسام بیان فرمائی ہیں:

1- محکم لعینہ (ذاتی محکم): یہ وہ احکام یا نصوص ہیں جو اپنی ذات اور موضوع کے اعتبار سے ہی کبھی نسخ کو قبول نہیں کر سکتیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کی توحید، صفاتِ باری تعالیٰ، اور ایمان کے بنیادی عقائد۔ ان میں کبھی کوئی تبدیلی ممکن ہی نہیں۔

2- محکم لغیرہ (خارجی محکم): یہ وہ فرعی یا فقہی احکام ہیں جو اپنی وضع میں تو بدل سکتے تھے، مگر رسول اللہ ﷺ کے پردہ فرما جانے (وحی منقطع ہو جانے) کی وجہ سے اب ہمیشہ کے لیے تبدیل ہونے کے احتمال سے محفوظ ہو گئے۔

وَ	إِنَّمَا	يَظْهَرُ	التَّفَاوُتُ	فِي	مُوجَبِ	هٰذِهِ	الْأَسَامِي	عِنْدَ	التَّعَارُضِ
اور	ظاہر	ہوگا	تفاوت (فرق)	ان	اقسام کے	موجب (حکم)	میں	تعارض کے	وقت،

أَمَّا	الْكُلُّ	فَيُوجِبُ	ثُبُوتَ	مَا	انْتَظَمَهُ يَقِينًا۔

بہر حال تمام اقسام پس واجب کرتی ہیں اس چیز کے ثبوت کو جس کو یہ اقسام شامل ہیں یقین کے درجہ میں۔

اصولی قاعدہ اور تعارض کا ضابطہ:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کلام کے واضح ہونے کی یہ چاروں اقسام (ظاہر، نص، مفسر، محکم) اپنی ذاتی حیثیت میں حکم کو قطعی اور یقینی طور پر واجب کرتی ہیں، یعنی ثبوتِ حکم کے اعتبار سے ان سب کا درجہ یکساں ہے۔ البتہ ان کے درمیان اصل تفاوت (فرق) اس وقت ظاہر ہوتا ہے جب ان میں آپس میں تعارض (ٹکراؤ) واقع ہو جائے۔ تعارض کے وقت یہ ضابطہ یاد رکھا جائے گا کہ جو قسم اپنے ظہور میں جتنی اعلیٰ ہوگی، اسے ادنیٰ پر ترجیح دی جائے گی اور ادنیٰ کو چھوڑ دیا جائے گا۔

چنانچہ ظاہر اور نص کے تعارض میں نص پر عمل ہوگا کیونکہ وہ ظاہر سے اعلیٰ ہے۔ نص اور مفسر کے تعارض میں مفسر پر عمل ہوگا کیونکہ وہ نص سے اعلیٰ ہے۔ اور مفسر و محکم کے تعارض میں محکم پر عمل کیا جائے گا کیونکہ وہ مفسر سے بھی زیادہ اقویٰ اور مضبوط ہوتا ہے۔

ان اقسام کے مابین تعارض کو سمجھنے کے لیے درج ذیل تین مروجہ مثالیں پیش کی جاتی ہیں:

ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کی مثال: قرآنِ پاک کی آیت "أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا" اپنے ظاہر کے اعتبار سے یہ معلوم کراتی ہے کہ حرام کردہ عورتوں کے علاوہ دنیا کی جتنی عورتوں سے چاہو نکاح کر لو، اس میں چار کی کوئی قید نہیں ہے۔ لیکن دوسری طرف آیت "فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ" عدد (گنتی) بتانے میں "نص" ہے کہ چار سے زیادہ شادیاں نہیں کر سکتے۔ چونکہ نص ظاہر سے قوی ہوتی ہے، اس لیے نص پر عمل ہوگا اور چار سے زائد کی ممانعت ہوگی، اور پہلی آیت کے ظاہر کو چھوڑ دیا جائے گا۔

نص اور مفسر میں تعارض کی مثال: حدیثِ پاک "المستحاضة تتوضأ لكل صلوة" کے نص سے معلوم ہوتا ہے کہ مستحاضہ عورت ہر نماز کے لیے نیا وضو کرے گی (جیسا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے)۔ لیکن اس کے مقابلے میں دوسری حدیث "المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة" وارد ہوئی ہے جس میں لفظِ "وقت" صراحت کے ساتھ مذکور ہونے کی وجہ سے یہ حدیث "مفسر" کے درجے پر ہے۔ چونکہ نص اور مفسر میں تعارض کے وقت مفسر اعلیٰ ہوتی ہے، لہٰذا مفسر پر عمل کرتے ہوئے ہر نماز کے وقت کے لیے وضو کو ضروری قرار دیا جائے گا، اور یہی امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قوی مذہب اور مستدل ہے۔

مفسر اور محکم میں تعارض کی مثال: آیتِ کریمہ "وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ" "مفسر" ہے جس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اگر کوئی شخص محدود فی القذف (وہ شخص جس پر پاکدامن عورت پر تہمت لگانے کی وجہ سے حد جاری کی گئی ہو) توبہ کر لے تو وہ عادل ہو جاتا ہے اور اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔ جبکہ دوسری آیت "ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا" صیغۂ ابد کی وجہ سے "محکم" ہے جو یہ تقاضا کرتی ہے کہ محدود فی القذف کی گواہی کبھی بھی قبول نہیں کی جائے گی چاہے وہ توبہ ہی کیوں نہ کر لے۔ چونکہ مفسر اور محکم میں

تعارض واقع ہو گیا ہے، اس لیے اعلیٰ درجے یعنی محکم پر عمل کیا جائے گا اور مفسر کے حکم کو چھوڑ دیا جائے گا۔

وَ لِهَذِهِ الْأَسَامِي أَضْدَادٌ تُقَابِلُهَا فَضِدُّ الظَّاهِرِ "الْخَفِيُّ"

اور ان اقسام (ظاہر وغیرہ) کی کچھ اضداد (الٹ) ہیں جو ان کے مقابل ہیں، پس ظاہر کی ضد "خفی" ہے،

وَ هُوَ مَا خَفِيَ الْمُرَادُ مِنْهُ بِعَارِضٍ غَيْرِ الصِّيغَةِ بِحَيْثُ لَا يُنَالُ إِلَّا بِالطَّلَبِ

اور خفی وہ کلام ہے جس کی مراد صیغہ (الفاظ کی بناوٹ) کے علاوہ کسی عارض (بیرونی سبب) کی وجہ سے پوشیدہ ہو، اس طور پر کہ وہ مراد بغیر طلب (معمولی جستجو) کے حاصل نہ ہو سکے،

كَآيَةِ السَّرِقَةِ فَإِنَّهَا خَفِيَّةٌ فِي حَقِّ الطَّرَّارِ وَ النَّبَّاشِ

جیسے آیتِ سرقہ (چوری کا حکم) کہ وہ طرار (جیب کترے) اور نباش (کفن چور) کے حق میں خفی ہے،

لِاخْتِصَاصِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِاسْمٍ آخَرَ يُعْرَفَانِ بِهِ وَحُكْمُهُ النَّظَرُ فِيهِ

ان دونوں میں سے ہر ایک کے ایک خاص (دوسرے) نام کے ساتھ مخصوص ہونے کی وجہ سے جس سے وہ پہچانے جاتے ہیں، اور خفی کا شرعی حکم اس میں نظر (غور و فکر) کرنا ہے

لِيُعْلَمَ أَنَّ اخْتِفَاءَهُ لِمَزِيَّةٍ أَوْ نُقْصَانٍ فَيَظْهَرُ الْمُرَادُ مِنْهُ۔

تا کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس کا یہ خفاء کسی معنی کی زیادتی کی وجہ سے ہے یا کمی کی وجہ سے، پھر اس کی اصل مراد ظاہر ہو جائے گی۔

نظم کی دوسری تقسیم کے مقابل چار قسمیں:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرما رہے ہیں کہ جس طرح ظہور کے چار درجات (ظاہر، نص، مفسر، محکم) ہیں، اسی طرح ان کے مد مقابل خفاء کے بھی چار درجات ہیں جن میں کمی و بیشی کے اعتبار سے خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ شامل ہیں۔ ان میں سے پہلا درجہ "خفی" ہے جو ظاہر کے بالکل مقابل ہے۔

خفی کی اصطلاحی تعریف اور حکم:

خفی اس کلام کو کہتے ہیں جو اپنے صیغے اور لغوی وضع کے اعتبار سے تو بالکل صاف اور ظاہر ہو، مگر جب اسے کسی خاص فرد یا مسئلے پر لاگو کیا جائے تو کسی بیرونی عارض (سبب) کی وجہ سے اس کا حکم پوشیدہ ہو جائے، اور اس پوشیدگی کو دور کرنے کے لیے مجتہد کو تھوڑی سی طلب اور جستجو کرنی پڑے۔

خفی کا شرعی حکم "النظر" (غور و فکر کرنا) ہے تا کہ یہ معلوم ہو سکے کہ یہ خفاء کسی معنی کی زیادتی (مزیت) کی وجہ سے ہے یا کمی (نقصان) کی وجہ سے، اور پھر اصل مراد ظاہر ہو جائے۔

آیتِ سرقہ اور طرار و نباش پر اس کا انطباق:

اس قاعدے کو سمجھانے کے لیے شریعت کی مشہور آیتِ سرقہ پیش کی گئی ہے: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا"۔ چوری کرنے والے کے حق میں یہ صیغہ بالکل ظاہر ہے، لیکن جب اس کا انطباق "طرار" (جیب کترے) اور "نباش" (کفن چور) پر کیا جاتا ہے تو یہ حکم خفی ہو جاتا ہے؛ کیونکہ عرف میں ان کو عام چور (سارق) نہیں کہا جاتا بلکہ یہ اپنے خاص ناموں سے پہچانے جاتے ہیں۔ اب مجتہد کو یہ غور کرنا پڑتا ہے کہ آیا یہ سارق کے حکم میں داخل ہو کر ہاتھ کاٹنے کی سزا کے مستحق بنیں گے یا نہیں، جس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

طرار (جیب کترا): یہ شخص لوگوں کی بیداری کی حالت میں ان کی نظروں کے سامنے سے مالِ محفوظ کو کمالِ چابکدستی سے اڑا لیتا ہے۔ چوری کی اصل حقیقت یہ ہے کہ مال کو چھپا کر لیا جائے، اور طرار بیداری کی حالت میں یہ کام کرتا ہے جو عام چور سے بھی زیادہ بڑی مہارت ہے۔ معلوم ہوا کہ طرار کے کام میں چوری کے اصل معنی سے بھی ایک درجہ زیادتی (مزیت) پائی جاتی ہے، لہذا یہ بدرجہ اولیٰ سارق ہے اور اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

نباش (کفن چور): یہ مردوں کا کفن چراتا ہے۔ چوری کی شرعی شرط یہ ہے کہ مال کسی محفوظ جگہ (حرزِ کامل) سے چرایا جائے اور وہ مالِ محترم ہو۔ چونکہ قبر کوئی مستقل محفوظ یا آباد جگہ نہیں ہے اور کفن بھی مردے کی ضرورت کے بعد مالِ محفوظ نہیں رہتا، اس لیے یہاں چوری کے اصل معنی میں کمی (نقصان) پائی جاتی ہے۔ اسی نقصانِ معنی کی وجہ سے امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک کفن چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیونکہ خفی میں کمیِ معنی کی وجہ سے وہ سارق کے حقیقی حکم سے خارج ہو گیا۔

وَ ضِدُّ النَّصِّ "الْمُشْكِلُ" وَهُوَ مَا لَا يُنَالُ الْمُرَادُ مِنْهُ إِلَّا بِالتَّأَمُّلِ فِيهِ بَعْدَ الطَّلَبِ

اور نص کی ضد "مشکل" ہے، اور مشکل وہ کلام ہے جس کی مراد حاصل نہ ہو سکے مگر اس میں تامل (غور و فکر) کے ذریعہ، طلب (جستجو) کے بعد،

لِدُخُولِهِ فِي أَشْكَالِهِ وَحُكْمُهُ التَّأَمُّلُ فِيهِ بَعْدَ الطَّلَبِ-

اس کے اپنے ہم شکلوں (دوسرے بہت سے معانی) میں داخل ہونے کی وجہ سے، اور مشکل کا شرعی حکم اس میں تامل کرنا ہے طلب کے بعد۔

مشکل کی تعریف اور اس کا حکم:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ خفی کے بعد خفاء کا دوسرا بڑھا ہوا درجہ "مشکل" کہلاتا ہے، جو کہ اپنے ظہور کے درجے میں "نص" کے بالکل مقابل ہے۔ مشکل اس کلام یا لفظ کو کہتے ہیں جس میں پوشیدگی (خفا) پچھلی قسم یعنی خفی سے بھی زیادہ گہری ہو۔ خفی میں تو حکم کسی بیرونی عارض کی وجہ سے چھپا تھا جبکہ لفظ کا اپنا معنی صاف تھا، مگر مشکل میں لفظ کا اپنا اصل مرادی معنی ہی دوسرے کثیر معانی کے ساتھ اس طرح گھلا ملا ہوتا ہے کہ وہ اپنے ہم شکلوں میں چھپ جاتا ہے۔

اس کی ایک نہایت خوبصورت لغوی مثال دی گئی ہے کہ جیسے کوئی آدمی اپنی اصل ہیئت اور لباس بدل کر اپنے ہی جیسے ہم شکل لوگوں کے بڑے مجمع میں جا کر چھپ جائے؛ اب اسے تلاش کرنے کے لیے مجتہد کو دو مروجہ اصولی مراحل سے گزرنا پڑے گا: پہلا مرحلہ طلب ہے، یعنی پہلے اس مجمع میں جا کر اس کے تمام معانی اور ہم شکلوں کو ڈھونڈ کر اکٹھا کرنا۔ دوسرا مرحلہ تامل ہے، یعنی گہرا غور و فکر کر کے اسے باقی تمام ہم شکل معانی سے ممتاز کر کے الگ کرنا۔ چنانچہ مشکل کا شرعی حکم یہی ہے کہ بغیر "اول طلب اور پھر تامل" کے اس کی مراد تک نہیں پہنچا جا سکتا۔

آیتِ کریمہ کی روشنی میں مشکل کی عملی مثال اور حل:

اس قاعدے کو قطعی طور پر واضح کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد پیش کیا گیا ہے: "فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ" (پس تم اپنے کھیتی میں آؤ جس طرح چاہو)۔ اس آیتِ مبارکہ میں لفظِ أَنَّىٰ اپنے لغوی صیغے کے اعتبار سے "مشکل" ہے، کیونکہ عربی زبان میں اس کے کئی ہم شکل معانی پائے جاتے ہیں جن کی وجہ سے کلام میں ایک شدید اشتباہ (ابہام) پیدا ہو جاتا ہے:

1-: یہ کبھی "مِنْ أَيْنَ" (کہاں سے/کس جگہ سے) کے معنی میں آتا ہے، جیسے حضرت مریم علیہا السلام کے واقعے میں ہے: قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا۔

2-: یہ کبھی "كَيْفَ" (کس طرح/کس کیفیت سے) کے معنی میں آتا ہے، جیسے حضرت زکریا علیہ السلام کے واقعے میں ہے: أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ۔

اب یہاں مجتہد کے سامنے یہ بڑا علمی اشتباہ تھا کہ اگر "أَنَّىٰ" سے مراد پہلا معنی یعنی "مِنْ أَيْنَ" (کہاں سے بھی) لیا جائے، تو اس سے (معاذ اللہ) عورت کی دبر (پیچھے کے راستے) میں وطی کرنے یعنی لواطت کی حالت کا جواز نکل سکتا ہے جو کہ شریعت میں سخت حرام ہے۔ اور اگر اس سے مراد دوسرا معنی یعنی كَيْفَ (جس طرح یا جس ہیئت سے چاہو) لیا جائے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ لیٹ کر، بیٹھ کر یا کھڑے ہو کر جس کیفیت سے چاہو اپنے عیال کے پاس آؤ۔

چنانچہ ائمہ احناف رحمۃ اللہ علیہم نے اس اشتباہ کو دور کرنے کے لیے جب کلام کے سیاق و سباق میں گہرا تامل (غور و فکر) کیا، تو انہیں معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اس جملے سے بالکل پہلے عورتوں کو حَرْثٌ (کھیتی) قرار دیا ہے (نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ)۔ عقل اور لغت کا یہ مسلمہ اصول ہے کہ کھیتی اور فصل اسی جگہ بوئی اور کاٹی جاتی ہے جو اس کے لیے مخصوص ہو، اور اولاد پیدا ہونے کی یہ معین جگہ صرف اور صرف قُبُل (آگے کا راستہ) ہے نہ کہ دُبُر (پیچھے کا راستہ)، کیونکہ دبر تو گندگی خارج ہونے کی جگہ ہے نہ کہ نسل کی کھیتی۔ لہٰذا اس محکم تامل اور لغوی قرینے سے یہ بات بالکل متعین ہو گئی کہ آیت میں أَنَّىٰ صرف اور صرف كَيْفَ (کیفیت اور ہیئت) کے معنی میں ہے، یعنی تم جس ہیئت سے چاہو آگے کے راستے (قبل) میں آ سکتے ہو، جبکہ دبر میں وطی کرنے کی شریعت میں قطعاً کوئی اجازت نہیں ہے۔

وَ ضِدُّ الْمُفَسَّرِ "الْمُجْمَلُ" وَهُوَ مَا ازْدَحَمَتْ فِيهِ الْمَعَانِي

اور مفسر کی ضد "مجمل" ہے، اور مجمل وہ کلام ہے جس میں (بہت سارے) معانی کا ہجوم (جمع) ہو جائے،

فَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهِ اشْتِبَاهًا لَا يُدْرَكُ إِلَّا بِبَيَانٍ مِنْ جِهَةِ الْمُجْمِلِ كَآيَةِ الرِّبَا-

پس اس کی وجہ سے مراد ایسی مشتبہ ہو جائے کہ جس کو (خود سے) نہ جانا جا سکے مگر مجمل (بیان کرنے والے یعنی شارع) کی طرف سے بیان کے ذریعہ جیسے آیت ربا ہے۔

وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيهِ عَلَى اعْتِقَادِ حَقِيقَةِ الْمُرَادِ بِهِ إِلَى أَنْ يَأْتِيَهُ الْبَيَانُ-

اور مجمل کا حکم اس میں توقف کرنا ہے اس کی مراد کی حقیقت پر اعتقاد رکھنے کے ساتھ، یہاں تک کہ آ جائے اس کے پاس (شارع کا) بیان۔

مجمل کی تعریف اور اس کا حکم:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ خفی اور مشکل کے بعد خفاء کا تیسرا بڑا درجہ "مجمل" کہلاتا ہے، جو کہ اپنے ظہور کے درجے میں "مفسر" کے بالکل مقابل ہے۔ مجمل اس کلام کو کہتے ہیں جس میں بہت سارے معانی اس طرح جمع ہو جائیں کہ ان کے ہجوم کی وجہ سے کلام کا اصل مرادی معنی ایسا مشتبہ ہو جائے جو نہ تو صرف صیغے سے معلوم ہو سکے اور نہ ہی مجتہد کی اپنی ذاتی "طلب و تامل" (جستجو اور غور و فکر) کے ذریعے حل ہو سکے۔ بلکہ اس کی مراد معلوم ہونا مکمل طور پر خود شارع یا مجمل (جس نے وہ کلام فرمایا ہے) کی طرف سے آنے والے بیان پر موقوف ہو۔

مثال: مجمل کی مثال اس آدمی کی طرح ہے جو اپنی ہیئت اور لباس بدل کر، اپنا وطن چھوڑ کر دوسرے لوگوں میں اس طرح گھل مل جائے کہ خود اس سے پوچھے بغیر لوگوں کے لیے اس کا پتہ لگانا بالکل ناممکن ہو جائے۔ بالکل اسی طرح مجمل میں جب تک متکلم کی طرف سے بیان نہ آ جائے، اس کی مراد نہیں کھولی جا سکتی۔ مجمل کا شرعی حکم یہ ہے کہ بیان آنے سے پہلے عارضی طور پر عمل کو روک دیا جائے یعنی "توقف" کیا جائے، مگر دل سے یہ پکا "اعتقاد" رکھنا واجب ہے کہ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اس کلام سے جو بھی مراد ہے، وہ برحق اور سچ ہے۔

آیتِ ربا کی علمی مثال اور مذاہبِ ائمہ کا نچوڑ:

اس قاعدے کو واضح کرنے کے لیے سب سے مشہور مثال آیتِ ربا یعنی "حَرَّمَ الرِّبَا" پیش کی گئی ہے۔ لغت میں ربو کے معنی "زیادتی" کے ہیں، مگر یہاں ہر زیادتی مراد نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر ہر زیادتی کو حرام کر دیا جائے تو تجارت اور خرید و فروخت کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا۔ چنانچہ یہ لفظ اپنے مرادی معنی کے لحاظ سے "مجمل" ہو گیا کہ یہاں کون سی خاص زیادتی مراد ہے۔

پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خود اپنے مبارک بیان کے ذریعے چھ چیزوں (گیہوں، جو، کھجور، نمک، سونا، چاندی) کا ذکر فرما کر اس اجمال کو واضح کر دیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ان چھ چیزوں میں اگر ہم جنس کے ساتھ بیع ہو تو برابری ہونی چاہیے اور قبضہ بھی اسی وقت (دست

بدست) ہو۔ اگر ان میں کسی ایک جانب زیادتی ہوئی تو وہ سود (ربا) ہوگا۔ اس نبوی بیان سے ربو کا اجمال دور ہوگیا، پھر مجتہدین نے اس نص میں تامل اور غور وفکر کر کے ربو کی اصل علت (سبب) نکالی جس میں ائمہ کا اختلاف ہوا:

- **احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک:** ربو کی علت "قدر مع الجنس" (ناپ تول اور ایک جنس ہونا) ہے۔
- **شوافع رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک:** اس کی علت "طعم وثمنیت" (خوراک ہونا اور قیمت ہونا) ہے۔
- **مالکیہ رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک:** اس کی علت "ادخار واقتیات" (ذخیرہ اندوزی اور بنیادی غذا ہونا) ہے۔

ان علتوں کو نکالنے کا اصولی ثمرہ یہ ہوا کہ ان مخصوص چھ چیزوں کے اندر تو ربو کا حکم اب "مؤول" (متعین) ہو چکا ہے، لیکن ان چھ چیزوں کے علاوہ دوسری مادی اشیاء میں حکم معلوم کرنے کے لیے چونکہ اب بھی غور وفکر کی ضرورت پڑتی ہے، اس لیے وہ دائرہ مجتہدین کے لیے "مشکل" کے درجے میں چلا گیا، اور اسی مشکل کو حل کرنے کے لیے ائمہ رحمۃ اللہ علیہم نے مذکورہ بالا علتیں نکالیں۔

اسمائے شرعیہ سے دوسری مثال:

مجمل کی دوسری واضح مثال لفظِ **صلوۃ، زکاۃ، صوم** وغیرہ دی گئی ہے۔ یہ الفاظ اسلام سے پہلے عربی لغت میں بہت سارے عام معانی (جیسے صلوۃ کے معنی دعا، صوم کے معنی رکنے کے) کے لیے استعمال ہوتے تھے۔ شریعتِ اسلامیہ میں ان کے مرادی معنی کیا ہیں؟ یہ ابتدا میں بالکل مجمل تھا اور عقل سے معلوم نہیں ہوسکتا تھا۔ چنانچہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے اقوال اور عملی افعال کے ذریعے ان کا بیان فرما دیا، تو صلوۃ، زکوۃ اور صوم کے لغوی معانی بدل کر شریعت کے مخصوص ارکان اور معین عبادات بن گئے اور ان کا اجمال ہمیشہ کے لیے دور ہوگیا۔

وَ ضِدُّ الْمُحْكَمِ "الْمُتَشَابِهُ" وَ هُوَ مَا لَا طَرِيقَ لِإِدْرَاكِهِ أَصْلًا حَتَّى سَقَطَ طَلَبُهُ

اور محکم کی ضد "متشابہ" ہے اور متشابہ وہ کلام ہے جس (کی مراد) کو جاننے کا بالکل کوئی راستہ نہ ہو، یہاں تک کہ اس کی طلب (بحث وجستجو) ساقط ہوجائے،

وَ حُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيهِ أَبَدًا عَلَى اعْتِقَادِ حَقِيَّةِ الْمُرَادِ بِهِ۔

اور متشابہ کا شرعی حکم اس میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے توقف کرنا ہے اس کی مراد کی حقیقت کے برحق ہونے پر اعتقاد رکھنے کے ساتھ۔

متشابہ کی تعریف اور اس کا حکم:

جس طرح محکم ظہور اور قوت میں آخری انتہا کو پہنچا ہوا ہے، اسی طرح متشابہ خفاء (پوشیدگی) میں انتہا کو پہنچا ہوا ہے، اسی وجہ سے اسے محکم کی ضد قرار دیا گیا ہے۔ شارحین نے اس شدید خفا کو واضح کرنے کے لیے ایک تمثیل پیش کی ہے کہ **متشابہ کی مثال** اس شخص کی سی ہے جو اپنے وطن سے غائب ہو کر کہیں روپوش ہوگیا ہو، پھر اس کے نشانات بالکل منقطع ہوجائیں اور اس کے ہم عصر وہمسایہ سب کے سب ختم ہو

جائیں؛ تو جس طرح اس آدمی کے معلوم ہونے کی امید منقطع ہو جاتی ہے، اسی طرح کلامِ متشابہ کی اصل مرادِ الٰہی کے معلوم ہونے کی امید بھی دنیا میں منقطع ہو جاتی ہے۔

فقہاء کی اصطلاح میں متشابہ وہ ہے جس کی مراد کے معلوم ہونے کی کوئی صورت باقی نہ ہو یہاں تک کہ امت سے اس کے حکم کو طلب کرنے کا وجوب بھی ساقط ہو گیا ہو۔ منطقی اصول کے تحت متشابہ کی تعریف میں "وَهُوَ مَا لَا طَرِيقَ لِإِدْرَاكِهِ أَصْلًا" بمنزلہ جنس کے ہے، اور "حَتَّى سَقَطَ طَلَبُهُ" بمنزلہ فصل کے ہے، اور اسی آخری قیدِ فصل کی وجہ سے خفی، مشکل اور مجمل اس تعریف سے خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ ان کی طلب ساقط نہیں ہوتی۔

متشابہ کی دو بنیادی اقسام ہیں: **پہلی قسم متشابہ اللفظ** ہے، یہ وہ کلام ہے جس سے کچھ بھی مفہوم نہ ہو، نہ لغوی معنی اور نہ ہی مرادی معنی، جیسے قرآنِ پاک کے آغاز میں آنے والے **حروفِ مقطعات**۔

دوسری قسم متشابہ المعنی ہے، یہ وہ کلام ہے کہ جس کے لغوی معنی تو معلوم ہوں مگر ان کا ارادہ کرنا اور مراد لینا عقلاً محال ہو، جیسے اللہ تعالیٰ کے ارشادات میں لفظِ استواء (الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى) یا لفظِ ید (يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ)۔ ان کے ظاہری لغوی معنی (بیٹھنا یا ہاتھ) مراد لینا بظاہر ممکن نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی پاک ذات مادی جسم اور مثل (شبیہ) سے بالکل پاک ہے۔

متشابہ کا شرعی حکم یہ ہے کہ عمل کے سلسلے میں توقف (رائے دینے سے رکنا) ضروری ہے، البتہ اس کی مراد کے حق ہونے پر دل سے پکا اعتقاد رکھنا واجب ہے، یعنی یہ یقین رکھا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے اس متشابہ سے جس معنی کا ارادہ کیا ہے وہ حق اور واقع کے عین مطابق ہے اگرچہ ہماری عقلوں کی رسائی وہاں تک نہیں ہے۔ قیامت کے بعد آخرت میں یہ معانی ہر شخص پر واضح ہو جائیں گے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو دنیا میں ان کی مراد معلوم تھی مگر چونکہ ان سے کوئی عملی شرعی حکم متعلق نہیں تھا، اس لیے امت کو بتانا ضروری نہیں تھا۔ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بھی معلوم نہ ہوتا تو یہ خطاب بالمُہمَل (بے معنی کلام) کہلاتا، جو کہ بالکل ایسے ہی بے فائدہ ہوتا جیسے کسی عربی کے ساتھ ہندی زبان میں کلام کیا جائے۔

"الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ" کا معرکہ اور نزاعِ لفظی کی حقیقت:

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور عام معتزلہ فرماتے ہیں کہ انبیاء علیہم السلام کے علاوہ امت میں سے "الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ" (علم میں پختہ کار علماء) بھی متشابہ کی مراد کو جانتے ہیں۔ یہ سارا اختلاف اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی قرأت پر وقف کرنے کی وجہ سے ہے: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک لفظِ إِلَّا اللهُ پر وقف کرنا واجب اور ضروری ہے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت ابی بن کعب اور حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہم کی قرأت سے ثابت ہے جہاں "واو" کے بغیر قرأت منقول ہے (إِلَّا اللهُ يَقُولُ الرَّاسِخُونَ)۔

چنانچہ احناف رحمہم اللہ کے نزدیک ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ ایک نیا جملہ (مبتدا) ہے اور ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ اس کی خبر ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے متشابہات کی اتباع کرنے والوں کو زائغین (گمراہ) قرار دیا ہے، لہٰذا ﴿الراسخین فی العلم﴾ کا اصل حصہ صرف تسلیم و انقیاد (سرِ تسلیم خم کرنا) ہے۔ اس کے برعکس، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک "إِلَّا اللّٰهُ" پر وقف نہیں ہے بلکہ "واؤ" عطف کا ہے، جس کا مطلب یہ بنتا ہے کہ اللہ اور "راسخین فی العلم" دونوں ہی متشابہ کی مراد کو جانتے ہیں۔

علماء فرماتے ہیں کہ حقیقت یہ ہے کہ فریقین کے درمیان یہ اختلاف محض ایک نزاعِ لفظی ہے؛ کیونکہ جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ "راسخون فی العلم" متشابہ کی مراد کو جانتے ہیں، وہ یہ نہیں کہتے کہ وہ اس کی اصل کنہ اور حقیقی باطنی مراد تک پہنچتے ہیں، بلکہ ان کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ اس کے برحق ہونے کا پکا اعتقاد رکھتے ہیں اور علمِ راسخ کی وجہ سے گمراہی سے بچے رہتے ہیں۔ اور جو احناف رحمہم اللہ علم کی نفی کرتے ہیں، وہ اصل حقیقتِ مراد کے احاطہ کرنے کی نفی کرتے ہیں، لہٰذا دونوں کا مقصد ایک ہی ہے۔

حکمتِ نزول اور آزمائش کا فلسفہ:

یہاں طلبہ کے ذہن میں ایک اہم سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب متشابہ کی حقیقی مراد انبیاء کے علاوہ کسی کو معلوم ہی نہیں ہے، تو امت کے حق میں متشابہات کو نازل کرنے کا کیا فائدہ ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ان آیات کے نزول سے امت کا توقف اور تسلیم کے بارے میں امتحان اور آزمائش مطلوب ہے۔

شریعت میں لوگ دو قسم کے ہوتے ہیں: ایک تو وہ جو جاہل (ناواقف) ہوتے ہیں، ان کی آزمائش یہ ہے کہ ان کو علم حاصل کرنے کے لیے کہا جائے؛ اور دوسری قسم علماء کی ہے، ان کی آزمائش یہ ہے کہ ان سے یہ کہا جائے کہ وہ متشابہات میں اپنی عقلیں نہ دوڑائیں، غور و فکر نہ کریں، اور اپنی علمی حد پر رک جائیں۔ ہر انسان کی یہ فطری خواہش ہوتی ہے کہ وہ پوشیدہ اسرار کو معلوم کرے، مگر عقل کو قابو میں رکھنا اور اپنی علمی عاجزی کا اعتراف کرنا ہی اصل بندگی ہے۔ لہٰذا، جاہل کی آزمائش تحصیلِ علم سے ہوتی ہے اور عالم کی آزمائش اپنے علم کو روکنے اور عدم الخوض فی الاسرار (الٰہی رازوں میں دخل نہ دینے) کی تگ و دو سے مکمل ہوتی ہے۔

وَالْقِسْمُ الثَّالِثُ فِي وُجُوهِ اسْتِعْمَالِ ذٰلِكَ النَّظْمِ وَ جَرَيَانِهِ فِي بَابِ الْبَيَانِ

اور تیسری تقسیم بیانِ معنی کے باب میں اس نظم کے استعمال اور اس کے جاری ہونے کی قسموں میں ہے،

وَهِيَ أَرْبَعَةٌ: اَلْحَقِيقَةُ وَالْمَجَازُ وَالصَّرِيحُ وَالْكِنَايَةُ۔

اور وہ چار ہیں: حقیقت، مجاز، صریح، اور کنایہ۔

کتاب اللہ کی تیسری تقسیم:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کتاب اللہ کی پہلی دو تقسیمیں (باعتبارِ وضع اور باعتبارِ ظہور و خفا) مکمل ہونے کے بعد یہاں سے تیسری اہم تقسیم شروع ہو رہی ہے۔ یہ تقسیم اس بات پر منحصر ہے کہ کوئی لفظ اپنے معنی پر دلالت کرتے وقت کس طرح مستعمل ہوتا ہے اور کس طرح جاری ہوتا ہے۔ اس دائرے میں دو بنیادی تصورات کام کرتے ہیں:

1-: استعمالِ لفظ: اس کا تعلق اس بات سے ہے کہ لفظ کو اپنے اصل وضع کردہ معنی میں استعمال کیا گیا ہے یا کسی دوسرے معنی میں۔ اگر لفظ اپنے معنیِ موضوع لہ (جس کے لیے وہ بنایا گیا ہے) میں استعمال ہو تو اسے حقیقت کہتے ہیں، اور اگر اپنے معنیِ غیر موضوع لہ (کسی دوسرے عارضی معنی) میں استعمال ہو تو اسے مجاز کہتے ہیں۔

2-: جریانِ لفظ: اس کا تعلق اس بات سے ہے کہ وہ لفظ بیان اور ظہورِ معنی کے باب میں قاری کے سامنے کس طرح چل رہا ہے (جاری ہے)۔ اگر معنی کے بیان میں مکمل انکشاف و وضوح (صفائی) پائی جائے تو اسے صریح کہتے ہیں، اور اگر اس میں استتار (پوشیدگی یا اجمال) پایا جائے تو اسے کنایہ کہتے ہیں۔

صاحبِ منار رحمۃ اللہ علیہ سے اختلاف اور اشکالِ تباین کا حل:

متن کی شرح میں ایک نہایت اہم اصولی بحث چھیڑی گئی ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں "استعمال اور جریان" دو الگ الگ لفظ کیوں ذکر کیے۔ حالانکہ اصولِ فقہ کی دیگر مشہور کتب (جیسے صاحبِ منار وغیرہ) میں اس تقسیم کے لیے صرف "استعمال" کے لفظ پر اکتفا کیا گیا ہے اور جریان کا کوئی اضافہ نہیں کیا گیا۔

تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے یہ اضافہ ایک بہت بڑے منطقی اشکال سے بچنے کے لیے کیا ہے۔ اصولِ منطق کا یہ ضابطہ ہے کہ ایک ہی تقسیم کے تحت آنے والی تمام اقسام کے مابین کامل تباین ہونا ضروری ہے، یعنی وہ اقسام آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ جمع نہ ہو سکیں۔

لیکن اگر ہم ان چاروں (حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ) کو صرف ایک ہی تقسیم کی اقسام مان لیں تو تباین کا یہ قانون ٹوٹ جاتا ہے؛ کیونکہ صریح اور کنایہ حقیقت کے ساتھ بھی جمع ہو جاتے ہیں اور مجاز کے ساتھ بھی (جیسے: حقیقت صریح، حقیقت کنایہ، مجاز صریح، اور مجاز کنایہ)۔

چنانچہ اقسام کے آپس میں جمع ہو جانے کے اس منطقی اشکال سے بچنے کے لیے مصنف نے "استعمال اور جریان" دو مختلف کلمات ارشاد فرمائے تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ یہ چاروں اقسام دراصل ایک تقسیم کی نہیں ہیں بلکہ دو الگ الگ مستقل تقسیمات ہیں:

- پہلی تقسیم "استعمالِ لفظ" کی ہے جس کی دو متبائن قسمیں حقیقت اور مجاز ہیں۔
- دوسری تقسیم "جریانِ لفظ" کی ہے جس کی دو متبائن قسمیں صریح اور کنایہ ہیں۔

چنانچہ جب یہ دو بالکل الگ الگ رخوں سے کی گئی تقسیمات ثابت ہو گئیں، تو صریح و کنایہ کا حقیقت و مجاز کے ساتھ جمع ہونا عقلاً اور شرعاً بالکل جائز ہو جاتا ہے اور تقسیم پر کوئی اصولی اعتراض قائم نہیں رہتا۔ آگے مصنف رحمۃ اللہ علیہ حقیقت اور مجاز کی صریح لغوی و اصطلاحی تعریفات کا بیان شروع فرما رہے ہیں۔

فَالْحَقِيقَةُ اِسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ أُرِيدَ بِهٖ مَا وُضِعَ لَهٗ

پس حقیقت نام ہے ہر اس لفظ کا جس سے وہ معنی مراد لیا جائے جس کے لیے وہ (لفظ) وضع کیا گیا ہے،

وَالْمَجَازُ اِسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ أُرِيدَ بِهٖ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لِاتِّصَالٍ بَيْنَهُمَا

اور مجاز نام ہے ہر اس لفظ کا جس سے مراد لیا جائے اس معنی کے علاوہ جس کے لیے وہ وضع کیا گیا ہے، ان دونوں کے درمیان اتصال (تعلق) کی وجہ سے،

مَعْنًى كَمَا فِي تَسْمِيَةِ الشُّجَاعِ أَسَدًا وَالْبَلِيدِ حِمَارًا

معنوی اعتبار سے (اتصال ہو) جیسے بہادر کا نام شیر رکھنا اور کند ذہن (بیوقوف) کا نام گدھا رکھنا،

أَوْ ذَاتًا كَمَا فِي تَسْمِيَةِ الْمَطَرِ سَمَاءً وَالِاتِّصَالُ سَبَبًا مِنْ هٰذَا الْقَبِيلِ وَهُوَ نَوْعَانِ-

یا ذاتی (صوری) اعتبار سے (اتصال ہو) جیسے بارش کا نام سماء (بادل یا آسمان) رکھنا، اور سببی اتصال اسی قبیل (اتصالِ صوری) سے ہے، اور وہ دو قسم پر ہے۔

حقیقت اور مجاز کی اصطلاحی حقیقت:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی لفظ اپنے معنیِ موضوع لہ (وہ معنی جس کے لیے اہل لغت نے اسے پہلی بار بنایا) میں استعمال ہو تو اسے اصول کی زبان میں حقیقت کہتے ہیں۔ اور اگر اس لفظ کو اس کے اصل معنی سے نکال کر کسی دوسرے معنی میں استعمال کیا جائے تو اسے مجاز کہتے ہیں۔ لغت کا یہ پکا قاعدہ ہے کہ لفظ کو مجاز بنانے کے لیے دونوں معانی کے مابین کوئی نہ کوئی مناسبت، جوڑ یا تعلق ہونا لازمی شرط ہے، جسے اصطلاح میں علاقہ یا اتصال کہا جاتا ہے۔ اگر دونوں معانی کے مابین کوئی اتصال نہ ہو تو اسے مجاز نہیں بلکہ کلامِ مہمل (بے معنی بات) کہا جائے گا۔

اتصالِ معنوی اور اتصالِ صوری کا علمی نچوڑ:

جان لینا چاہیے کہ حقیقی اور مجازی معانی کے مابین پایا جانے والا یہ اتصال یا علاقہ بنیادی طور پر دو قسموں پر مشتمل ہوتا ہے، اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے صرف ان دو لفظوں کو بول کر بلاغت کے تمام چوبیس (24) علاقوں کو اپنے اندر سمیٹ لیا ہے:

اتصالِ معنوی (علاقہ تشبیہ): جب حقیقی معنی اور مجازی معنی دونوں خارج میں کسی ایسے مشترک وصف (خوبی یا خامی) میں

ایک ساتھ شریک ہوں جو مشبہ بہ (حقیقی معنی) کے ساتھ خاص ہو اور عوام میں حد درجہ مشہور ہو۔ شریعت اور لغت میں اس معنوی اتصال کو استعارہ کہا جاتا ہے۔

پہلی مثال: کسی حد درجہ بہادر رجل (مرد) کو دیکھ کر اسے "اسد" (شیر) کہہ دینا۔ یہاں بہادر انسان اور حقیقی شیر دونوں ایک معنوی صفت یعنی "شجاعت" (بہادری) میں شریک ہیں، اور یہ صفت شیر کے ساتھ خاص اور مشہور ہے۔

دوسری مثال: کسی حد درجہ کند ذہن اور بیوقوف آدمی کو "حمار" (گدھا) کہہ دینا۔ یہاں ان دونوں کے درمیان "جامع حماقت وغباوت" (بیوقوفی اور ضد) کا وصفِ مشترک پایا جاتا ہے جو گدھے میں مشہور ہے۔

اتصالِ صوری یا ذاتی (مجازِ مرسل): جب حقیقی اور مجازی معنی کے مابین تشبیہ کے علاوہ کوئی دوسرا مادی، خارجی یا پڑوس کا تعلق پایا جائے، جسے اصطلاح میں مجاورت کہتے ہیں۔ علمِ بلاغت میں تشبیہ کے علاوہ پائے جانے والے دیگر تمام چوبیس علاقوں کو مجازِ مرسل کہا جاتا ہے، اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے لفظِ اتصالِ صوری کہہ کر ان تمام علاقوں کو اکٹھا کر دیا ہے۔

مثال: کلام میں بارش کو "سماء" (آسمان یا بادل) کا نام دے دینا۔ یہاں سماء بول کر مطر (بارش) مراد لی گئی ہے کیونکہ بارش اور بادل کے مابین صورت و پڑوس کا گہرا تعلق ہے (بارش بادل سے ہی نکلتی ہے اور بادل اوپر ہوتا ہے)۔ قرآنِ پاک میں بھی اس کی مثال موجود ہے: "أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ" جہاں سماء سے مراد بادل یا بارش ہے۔

اتصالِ سببی کی حقیقت:

متن کے آخر میں صراحت کی گئی ہے کہ "والاتصال سببًا من هذا القبيل" یعنی وہ اتصال جو سبب بننے کی وجہ سے ظاہر ہو، وہ بھی دراصل اسی اتصالِ صوری (مجازِ مرسل) کی ہی ایک فرعی قسم ہے۔ مجازِ مرسل کے چوبیس علاقوں میں سے علت، سبب، شرط اور محل وغیرہ سب اسی کے تحت داخل ہیں۔ لیکن ائمہ احناف فقہی احکام کے استنباط کے لیے ان تمام چوبیس علاقوں کو چھوڑ کر صرف دو علاقوں سے ہی سب سے زیادہ بحث کرتے ہیں:

1-: سبب اور مسبب کا اتصال:

2-: علت اور معلول کا اتصال:

چنانچہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ آگے چل کر ان صفحات کے بعد ان دونوں اصولی علاقوں کا تفصیلی بیان اور ان پر نکلنے والے فقہی احکام شروع فرما رہے ہیں۔

أَحَدُهُمَا اِتِّصَالُ الْحُكْمِ بِالْعِلَّةِ كَاتِّصَالِ الْمِلْكِ بِالشِّرَاءِ

ان دونوں (اتصالِ سببی کی قسموں) میں سے ایک، حکم کا علت کے ساتھ اتصال ہے، جیسے ملکیت (حکم) کا شراء (خریداری یعنی علت) کے ساتھ اتصال،

وَإِنَّهُ يُوجِبُ الْاِسْتِعَارَةَ مِنَ الطَّرَفَيْنِ

اور بے شک یہ (مضبوط) اتصال دونوں طرف سے استعارہ (ایک دوسرے کی جگہ مستعمل ہونا) واجب کرتا ہے،

لِأَنَّ الْعِلَّةَ لَمْ تُشْرَعْ إِلَّا لِحُكْمِهَا وَالْحُكْمُ لَا يَثْبُتُ إِلَّا بِعِلَّةٍ فَاسْتَوَى الْاِتِّصَالُ فَعَمَّتِ الْاِسْتِعَارَةُ

اس لیے کہ علت مشروع ہی نہیں کی گئی مگر اپنے حکم کے لیے اور حکم ثابت نہیں ہوتا مگر اپنی علت سے، پس اتصال برابر ہو گیا تو استعارہ عام ہو گیا،

وَلِهَذَا قُلْنَا فِيمَنْ قَالَ "إِنِ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا" فَهُوَ حُرٌّ

اور اسی وجہ سے ہم نے اس شخص کے بارے میں کہا جس نے کہا: "اگر میں نے غلام خریدا تو وہ آزاد ہے"،

فَاشْتَرَى نِصْفَ عَبْدٍ وَبَاعَهُ ثُمَّ اشْتَرَى النِّصْفَ الْآخَرَ يَعْتِقُ هَذَا النِّصْفُ الْآخَرُ

پھر اس نے آدھا غلام خریدا اور اسے بیچ دیا پھر دوسرا آدھا خریدا، تو یہ دوسرا آدھا آزاد ہو جائے گا،

وَلَوْ قَالَ "إِنْ مَلَكْتُ" لَا يَعْتِقُ مَا لَمْ يَجْتَمِعِ الْكُلُّ فِي مِلْكِهِ

اور اگر اس نے (شراء کے بجائے) کہا: "اگر میں غلام کا مالک بن گیا"، تو وہ آزاد نہ ہوگا جب تک کہ پورا غلام اس کی ملکیت میں جمع نہ ہو جائے،

فَإِنْ عَنَى بِأَحَدِهِمَا الْآخَرَ تَعْمَلُ بِنِيَّتِهِ فِي مَوْضِعَيْنِ

پس اگر اس نے ان دونوں میں سے ایک بول کر دوسرا مراد لیا ہو تو دونوں جگہوں میں اس کی نیت پر عمل کیا جائے گا،

لَكِنْ فِيمَا فِيهِ تَخْفِيفٌ عَلَيْهِ لَا يُصَدَّقُ فِي الْقَضَاءِ وَيُصَدَّقُ دِيَانَةً-

لیکن جس صورت میں اس پر تخفیف (رعایت) ہو رہی ہو تو قضا میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور دیانۃً تصدیق کی جائے گی۔

اتصالِ حکم بالعلت اور استعارہ من الطرفین کا ضابطہ:

علت اور معلول (حکم) کے درمیان پایا جانے والا یہ اتصال حد درجہ مضبوط اور پکا ہوتا ہے، جیسے شریعت میں شراء (خریداری) علت ہے اور اس کا حکم ملک (ملکیت کا ثابت ہونا) ہے۔ چونکہ علت اپنے حکم کے بغیر ادھوری ہے اور حکم اپنی علت کے بغیر وجود میں نہیں آ سکتا، اس لیے ان دونوں کا تعلق یکطرفہ نہیں بلکہ دوطرفہ ہوتا ہے۔ اسی باہمی برابری اور مضبوطیِ اتصال کی وجہ سے احناف رحمہ اللہ علیہم کے نزدیک

یہاں استعارہ من الطرفین (دونوں طرف سے مجاز کا جاری ہونا) بالکل جائز قرار پاتا ہے۔یعنی کلام میں علت بول کر معلول (حکم) مراد لینا بھی درست ہے، اور حکم بول کر علت مراد لینا بھی صحیح ہے۔ یہ اتصالِ سببی کی دوسری قسم (سبب اور مسبب) کے برعکس ہے، جہاں اتصال کمزور ہونے کی وجہ سے استعارہ دونوں طرف سے جائز نہیں ہوتا۔

شراء اور ملک کے صیغوں کا فقہی تعارض اور حل:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس اصولی قاعدے پر احناف رحمۃ اللہ علیہم کا ایک نہایت باریک اور مشہور فقہی مسئلہ متفرع فرمایا ہے، جس کے دو رخ ہیں:

پہلی صورت (تعلیق بالشراء): اگر کوئی شخص قسم اٹھاتے ہوئے کہے کہ "إِنِ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا" (اگر میں نے کوئی غلام خریدا تو وہ آزاد ہے)۔ پھر وہ غلام کا آدھا حصہ (نصف) خریدتا ہے اور اسے آگے بیچ دیتا ہے، اس کے بعد وہ غلام کا یا باقی ماندہ آدھا حصہ خرید لیتا ہے۔ احناف رحمۃ اللہ علیہم فرماتے ہیں کہ اس صورت میں وہ جو دوسرا آدھا حصہ خریدے گا، وہ خریداری مکمل ہوتے ہی فوراً آزاد ہو جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ "شراء" ایک فعلی اور لفظی صیغہ ہے جو ٹکڑوں اور حصوں میں بھی صادر ہو سکتا ہے۔ جب اس نے دوسرا نصف حصہ خریدا، تو اس حصے پر اس کی خریداری کا فعلِ مستقل سچا آ گیا، لہٰذا شرط پوری ہونے پر وہ حصہ آزاد ہو گیا۔

دوسری صورت (تعلیق بالملک): اس کے برعکس اگر اس نے شراء کے بجائے ملک کا صیغہ استعمال کیا ہو اور کہا ہو: "إِنْ مَلَكْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ" (اگر میں کسی غلام کا مالک بن گیا)۔ پھر وہ آدھا غلام خرید کر بیچ دے اور بعد میں آدھا خریدے۔ تو احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک یہ دوسرا آدھا حصہ آزاد نہیں ہوگا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ "ملک" (ملکیت) ایک جاری رہنے والی باطنی صفت اور حالت کا نام ہے۔ عرف اور لغت میں "عبدًا" (ایک غلام) کے ملک کا مطلب یہ ہے کہ ایک ہی وقت میں پورا غلام اس کی صفتِ ملکیت میں موجود ہو۔ چونکہ اس نے پہلا آدھا حصہ بیچ دیا تھا، اس لیے دوسرے آدھے حصے کی خریداری کے وقت اس کی ملکیت میں پورا غلام ایک ساتھ کبھی جمع ہی نہیں ہوا، لہٰذا شرط پوری نہ ہونے کی وجہ سے آزادی کا حکم نہیں نکلے گا۔

عدالتی اور باطنی تصدیق کا قانون (قضاءً بنام دِیانۃً):

عبارت کے آخری حصے میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے نیت کے اعتبار سے شریعت کا ایک مستقل عدالتی اصول واضح کیا ہے کہ اگر وہ شخص اکیلا ہو یا عدالت میں آ کر یہ دعویٰ کرے کہ میں نے شراء بول کر ملک مراد لیا تھا، یا ملک بول کر شراء مراد لیا تھا، تو اس کی اس نیت کا کیا حکم ہوگا؟ احناف رحمۃ اللہ علیہم کا اصول یہ ہے کہ نیت کے صحیح ہونے کے لیے دونوں جگہوں پر غور کیا جائے گا، مگر جہاں اس کے اپنے حق میں

رعایت یا تخفیف (بچاؤ) پیدا ہو رہی ہو، وہاں عدالتی ضابطے مختلف ہو جاتے ہیں:

دیانۃً تصدیق (اللہ اور بندے کے مابین): چونکہ ان دونوں کلمات میں استعارہ من الطرفین شرعاً جائز ہے، اس لیے باطنی اور اخروی طور پر (دیانۃً) اس کی نیت بالکل سچی مانی جائے گی، کیونکہ بندہ اپنی نیت کا اللہ کو خود جوابدہ ہے۔

قضاءً تصدیق (قاضی کی عدالت میں): اگر وہ پہلی صورت (إِنِ اشْتَرَيْتُ عبدًا) میں عدالت کے سامنے یہ کہے کہ "میری مراد شراء سے ملک تھی تاکہ میرا دوسرا آدھا غلام آزاد ہونے سے بچ جائے"، تو قاضی گواہوں اور ظاہرِ کلام کو دیکھے گا۔ چونکہ اس دعوے میں وہ غلام کو آزادی سے روک کر اپنے اوپر عائد ہونے والے مالی نقصان میں تخفیف (رعایت) چاہ رہا ہے، اس لیے قاضی مصلحتِ قانون کے تحت ظاہرِ الفاظ کے خلاف اس کی بات کو جھوٹا اور متہم سمجھے گا اور قضاءً اس کی تصدیق نہیں کرے گا، بلکہ غلام کو ہر حال میں آزاد کرنے کا حکم جاری کرے گا۔

وَالثَّانِي "إِتِّصَالُ الْفَرْعِ بِمَا هُوَ سَبَبٌ مَحْضٌ لَيْسَ بِعِلَّةٍ وُضِعَتْ لَهُ"

اور دوسری قسم فرع (حکم، مسبب) کا اتصال ہے اس چیز کے ساتھ جو سببِ محض ہے، ایسی علت نہیں ہے جو فرع کے لیے وضع کی گئی ہو،

كَاتِّصَالِ زَوَالِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ بِأَلْفَاظِ الْعِتْقِ تَبَعًا لِزَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ

جیسے ملکِ متعہ کے زوال کا اتصال عتق کے الفاظ سے، ملکِ رقبہ کے زوال کے تابع ہو کر،

وَإِنَّهُ يُوجِبُ إِسْتِعَارَةَ الْأَصْلِ لِلْفَرْعِ وَالسَّبَبِ لِلْحُكْمِ دُوْنَ عَكْسِهِ

اور بے شک یہ (دوسری قسم) واجب کرتی ہے اصل کے استعارہ کو فرع کے لیے اور سبب کے استعارہ کو حکم کے لیے، نہ کہ اس کے برعکس،

لِأَنَّ إِتِّصَالَ الْفَرْعِ بِالْأَصْلِ فِي حَقِّ الْأَصْلِ فِي حُكْمِ الْعَدَمِ لِاسْتِغْنَائِهِ عَنِ الْفَرْعِ۔

اس لیے کہ فرع کا اتصال اصل کے ساتھ اصل کے حق میں معدوم کے حکم میں ہے، اصل کے فرع سے مستغنی (آزاد) ہونے کی وجہ سے۔

سبب اور مسبب کا اتصال::

مصنف رحمۃ اللہ علیہ اتصالِ سببی کی دوسری قسم بیان فرما رہے ہیں جس میں سبب اور مسبب کے مابین یکطرفہ اتصال ہوتا ہے۔ یہاں "سببِ محض" کی قید لگا کر علت کو خارج کر دیا گیا ہے، کیونکہ کبھی کبھی سبب بول کر علت بھی مراد لی جاتی ہے، چنانچہ "لَيْسَ بِعِلَّةٍ وُضِعَتْ لَهُ" کے کلمات سے صاف واضح کر دیا کہ یہاں وہ سبب مراد ہے جو صرف مفضی الی الحکم (حکم تک پہنچانے والا) ہو اور اپنی ذات میں علتِ وضعی نہ ہو۔

اس دوسری قسم کا اصولی قاعدہ یہ ہے کہ یہ صرف ایک طرف سے استعارہ ثابت کرتی ہے، یعنی اصل کو فرع کے لیے اور سبب کو حکم کے لیے استعارہ بولنا تو درست ہے، مگر اس کے برعکس (فرع بول کر اصل مراد لینا) شرعاً صحیح نہیں ہے۔ اس کی عقلی وجہ یہ ہے کہ فرع (مسبب) تو وجود میں آنے کے لیے اپنے اصل (سبب) کی محتاج ہوتی ہے، مگر اصل اپنے ثبوت اور بقا میں فرع کی محتاج نہیں ہوتی بلکہ اس سے مکمل مستغنی ہوتی ہے، لہذا اصل کے حق میں فرع کا یہ اتصال بالکل معدوم (نہ ہونے کے برابر) مانا جاتا ہے۔

عتق اور طلاق کے صیغوں سے اس قاعدے کی عملی تفہیم:

اس دقیق مسئلے کو عام فہم بنانے کے لیے شریعت میں ملکِ رقبہ (غلام کی ذات پر مالک ہونا) اور ملکِ متعہ (بیوی سے ازدواجی فائدہ اٹھانے کا حق) کا مادی تعلق پیش کیا گیا ہے۔ جب کوئی انسان اپنی لونڈی کو آزاد کرتا ہے تو اس کے عتق (آزادی) کے الفاظ سے سب سے پہلے اس کی ذات پر سے مالک کا حق ختم ہوتا ہے، جسے ملکِ رقبہ کا زوال کہتے ہیں اور یہی "اصل" ہے۔ جب ملکِ رقبہ زائل ہو جائے تو اس کے نتیجے میں اس لونڈی سے فائدہ اٹھانے کا حق بھی خود بخود ختم ہو جاتا ہے، جسے ملکِ متعہ کا زوال (طلاق) کہتے ہیں اور یہ "فرع" ہے۔ یہاں سے احناف رحمۃ اللہ علیہم کا مروجہ استعارہ دو مختلف صورتوں میں جنم لیتا ہے:

اصل بول کر فرع مراد لینا (جائز صورت): اگر کوئی شخص اپنی آزاد بیوی سے لڑائی کے وقت طلاق کی نیت سے عتق کے الفاظ بولے اور کہے: "أنتِ حرّۃ" یا "أعتقتك" (تو آزاد ہے)۔ احناف فرماتے ہیں کہ یہاں اصل (عتق یعنی ملکِ رقبہ کا زوال) بول کر فرع (طلاق یعنی ملکِ متعہ کا زوال) مراد لیا گیا ہے، جو کہ اتصالِ سببی کے تحت بالکل صحیح ہے۔ چونکہ عتق کا لفظ حقیقت میں ملکِ رقبہ کے زوال کے لیے بنایا گیا ہے مگر وہ لازمی طور پر ملکِ متعہ کے زوال تک بھی پہنچاتا ہے، اس لیے بیوی کے حق میں یہ الفاظ طلاقِ بائن قائم کر دیں گے۔ یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب وہ اپنی بیوی کو طلاق کی نیت سے کہے: "أنتِ حُرّۃٌ طالِقٌ"۔

فرع بول کر اصل مراد لینا (ناجائز صورت): اس کے برعکس اگر کوئی شخص اپنی مملوکہ لونڈی یا غلام سے عتق (آزادی) کی نیت سے طلاق کا لفظ بولے اور کہے: "أنتِ طالِقٌ" (تجھے طلاق ہے)۔ احناف رحمۃ اللہ علیہم فرماتے ہیں کہ یہ استعارہ شرعاً باطل اور غیر اصولی ہوگا اور لونڈی آزاد نہیں ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ طلاق کا لفظ فرع (ملکِ متعہ کا زوال) ہے اور عتق اصل ہے، اور فرع بول کر اصل مراد لینا بالکل ناانصافی ہے؛ کیونکہ طلاق کا مسبب عتق کا محتاج نہیں ہے اور نہ ہی طلاق کے پائے جانے سے ملکِ رقبہ (غلام کی ذات کی ملکیت) پر کوئی اثر پڑتا ہے۔ مسبب کی طرف سے سبب کی طرف کوئی مادی احتراز یا اتصال نہیں ہوتا، اس لیے یہ استعارہ یکطرفہ دائرے سے باہر ہونے کی وجہ سے باطل ہو جاتا ہے۔

وَ	هُوَ	نَظِيْرُ	الْجُمْلَةِ	النَّاقِصَةِ	إِذَا	عُطِفَتْ	عَلَى الْكَامِلَةِ

اور یہ (سبب اور مسبب کے درمیان پایا جانے والا اتصال) اس جملہ ناقصہ کی نظیر (مثال) ہے جس کا عطف جملہ کاملہ پر کیا گیا ہو۔

تَوَقَّفَ	اَوَّلُ	الْكَلَامِ	عَلٰى	اٰخِرِهٖ	لِصِحَّتِهٖ	وَافْتِقَارِهٖ اِلَيْهِ

اولِ کلام ، آخر کلام پر موقوف ہوگا،آخر کلام کی صحت اور اس کے اول کلام کی طرف محتاج ہونے کی وجہ سے۔

فَاَمَّا	الْاَوَّلُ	فَتَامٌّ	فِيْ	نَفْسِهٖ	لِاسْتِغْنَائِهٖ عَنْهُ

لیکن پہلا کلام (جملہ کاملہ جس پر عطف کیا گیا) اپنی ذات میں مکمل ہوتا ہے کیونکہ وہ دوسرے کا محتاج نہیں ہوتا۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس عبارت میں ایک اہم فقہی قاعدہ سمجھا رہے ہیں جسے "اتصالِ سبب ومسبب" کہا جاتا ہے۔اس کو سمجھنے کے لیے نحو کی ایک مثال دی گئی ہے:

۱۔جملہ ناقصہ اور کاملہ کی مثال:

اگر ہم کہیں: "ھند طالق و زینب" (ہندہ کو طلاق ہے اور زینب کو بھی)۔

- یہاں پہلا جملہ "ھند طالق" ہے، جو کہ ایک جملہ کاملہ (مکمل جملہ) ہے۔اگر ہم بات یہیں ختم کر دیں تو معنی مکمل ہے کہ ہندہ کو طلاق ہو گئی۔
- دوسرا لفظ "زینب" ہے، جو کہ یہاں جملہ ناقصہ کی حیثیت رکھتا ہے کیونکہ یہ اکیلا کوئی مکمل مفہوم ادا نہیں کر رہا۔
- جب ہم نے "واوَ" کے ذریعے زینب کا عطف "ھند" پر کیا، تو اب "زینب" (جملہ ناقصہ) اپنے معنی مکمل کرنے کے لیے پہلے جملے کی خبر (طالق) کا محتاج ہو گیا۔یعنی جب تک پہلا جملہ مکمل نہیں ہوگا، دوسرے کا حکم ثابت نہیں ہوگا۔

۲۔توقف کا قاعدہ:

قاعدہ یہ ہے کہ جس چیز کا عطف کیا جائے (معطوف)، وہ اپنے وجود اور صحت کے لیے اس چیز پر موقوف ہوتی ہے جس پر عطف کیا گیا (معطوف علیہ)۔

ایک طرف سے احتیاج: جملہ ناقصہ تو پہلے کا محتاج ہے، لیکن پہلا جملہ (کاملہ) دوسرے کا محتاج نہیں ہے۔وہ اپنی جگہ مکمل حکم رکھتا ہے۔

(تَوَقَّفَ اَوَّلُ الْكَلَامِ عَلٰى اٰخِرِهٖ۔۔) اس عبارت کی وضاحت یہ ہے کہ پہلا جملہ دوسرے جملے پر اس لیے موقوف نہیں

ہے کہ وہ بذاتِ خود نامکمل ہے، بلکہ اس کا مقصد دوسرے جملے کو بامعنی بنانا ہے۔ اگر دوسرے جملے کو الگ کر دیا جائے اور پہلے کا اس سے تعلق ختم کر دیا جائے، تو دوسرا جملہ بالکل بے معنی ہو کر رہ جائے گا۔ لہٰذا، دوسرا جملہ بامعنی ہونے کے لیے پہلے کا محتاج ہے، اسی ضرورت کے تحت پہلے کو دوسرے پر موقوف رکھا گیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ پہلا کلام اپنی جگہ مکمل ہے اور اسے دوسرے کی حاجت نہیں۔

۳۔ فقہی نکتہ (سبب اور مسبب):

اسی طرح جب ہم سبب اور مسبب کی بات کرتے ہیں:

مسبب (حکم) ہمیشہ سبب کا محتاج ہوتا ہے۔ جب تک سبب مکمل نہیں ہوگا، مسبب (نتیجہ) ظاہر نہیں ہوگا۔

لیکن سبب اپنی ذات میں پہلے موجود ہوتا ہے، وہ مسبب کے وجود پر موقوف نہیں ہوتا۔

خلاصہ:

جس طرح ایک ادھورا جملہ مکمل جملے کے ساتھ جڑ کر ہی فائدہ دیتا ہے، اسی طرح مسبب بھی سبب کے ساتھ جڑ کر ہی ثابت ہوتا ہے۔ اس اتصال میں محتاجی صرف ایک طرف سے ہوتی ہے (مسبب کو سبب کی ضرورت ہے، سبب کو مسبب کی نہیں)۔

وَ حُكْمُ الْمَجَازِ وُجُوْدُ مَا أُرِيْدَ بِهٖ خَاصًّا كَانَ أَوْ عَامًّا كَمَا هُوَ حُكْمُ الْحَقِيْقَةِ

اور مجاز کا حکم اس معنی کا ثابت ہونا ہے جو اس سے مراد لیا جائے، خواہ وہ معنی خاص ہو یا عام، بالکل اسی طرح جیسے حقیقت کا حکم ہوتا ہے۔

وَ لِهٰذَا جَعَلْنَا لَفْظَ "الصَّاعِ" فِيْ حَدِيْثِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا

اور اسی وجہ سے (کہ مجاز میں عموم ہوتا ہے) ہم نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث میں لفظِ "صاع" کو،

"لَا تَبِيْعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ"

(جس میں فرمایا گیا: ایک درہم کو دو درہم کے بدلے اور ایک صاع کو دو صاع کے بدلے مت بیچو)

عَامًّا فِيْمَا يَحُلُّهٗ وَيُجَاوِرُهٗ وَأَبَى الشَّافِعِيُّ ذٰلِكَ

ان تمام چیزوں کے لیے عام قرار دیا ہے جو صاع میں سما سکیں یا اس کے مجاور (برابر) ہوں۔ اور امام شافعیؒ نے اس بات (یعنی مجاز میں عموم ہونے) کا انکار کیا ہے۔

وَقَالَ لَا عُمُوْمَ لِلْمَجَازِ لِأَنَّهٗ ضَرُوْرِيٌّ يُصَارُ إِلَيْهِ تَوْسِعَةً لِّلْكَلَامِ

اور انہوں نے فرمایا کہ مجاز میں عموم نہیں ہوتا، کیونکہ مجاز ایک "ضروری" امر ہے جس کی طرف کلام میں وسعت پیدا کرنے کے لیے رجوع کیا جاتا ہے۔

وَهٰذَا	بَاطِلٌ	لِأَنَّ	الْمَجَازَ	مَوْجُوْدٌ	فِي	كِتَابِ	اللهِ	تَعَالٰى
اور یہ (امام شافعیؒ کا قول)	باطل (غلط) ہے،	اس لیے کہ	مجاز تو	موجود ہے،	میں بھی	کتاب (قرآن)	اللہ تعالیٰ کی	

وَاللهُ تَعَالٰى يَتَعَالٰى عَنِ الْعَجْزِ وَالضَّرُوْرَاتِ

اور اللہ تعالیٰ کی ذات عجز (کمزوری) اور ضرورتوں سے بہت بلند و بالا ہے۔

حقیقت اور مجاز کا حکم:

(وَحُكْمُ الْمَجَازِ وُجُوْدُ۔۔) سے مصنف رحمۃ اللہ علیہ حقیقت اور مجاز کا حکم بیان فرما رہے ہیں اور یہاں حقیقت کا حکم ضمناً بیان فرمایا ہے اور مجاز کا حکم تفصیل سے اس کی وجہ یہ ہے حقیقت کے حکم میں کسی کو اختلاف نہیں البتہ مجاز کے حکم میں اختلاف تھا اس لئے اس کو تفصیل کے ساتھ مع اختلاف بیان فرما رہے ہیں۔

چنانچہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جیسے "حقیقت" (لفظ کا اصلی معنی) عام اور خاص دونوں ہوسکتا ہے، بالکل اسی طرح "مجاز" (لفظ کا غیر حقیقی معنی) بھی عام ہوسکتا ہے۔ اگر لفظِ مجاز سے مراد لی جانے والی چیز میں وسعت ہے، تو وہ ان تمام افراد یا چیزوں کو شامل ہوگا جو اس کے تحت آتی ہیں۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس کے برعکس مجاز میں عموم کے قائل نہیں ہیں، وہ اسے صرف بقدرِ ضرورت (خاص) مانتے ہیں۔

حدیثِ صاع کی مثال اور احناف رحمۃ اللہ علیہم کا موقف:

حدیث میں ہے کہ (لَا تَبِيْعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ) "ایک صاع کو دو صاع کے بدلے مت بیچو" (یعنی سود سے بچو)۔

حقیقی معنی: صاع کا حقیقی معنی "لکڑی کا وہ برتن یا پیمانہ" ہے جس سے غلہ ناپا جاتا ہے۔

مجازی معنی: یہاں پیمانہ بیچنا مراد نہیں بلکہ "وہ سامان جو پیمانے میں آتا ہے" مراد ہے (جسے مَکِیل کہا جاتا ہے)۔

احناف کا استدلال: چونکہ مجاز میں عموم ہوتا ہے، اس لیے یہاں "صاع" سے مراد ہر وہ چیز ہے جو ناپ کر بیچی جائے، خواہ وہ گندم ہو، جو ہو یا لوہا اور چونا وغیرہ۔ احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک ان تمام چیزوں میں برابری ضروری ہے، ورنہ سود ہو جائے گا کیونکہ مجاز کا حکم عام ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف اور احناف کا جواب:

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مجاز "ضرورت" کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے، اور ضرورت صرف اتنی مقدار سے پوری ہو جاتی ہے جس کا ذکر صراحت سے موجود ہو (مثلاً صرف کھانے پینے کی چیزیں)۔

جواب: مصنف رحمۃ اللہ علیہ جواب دیتے ہیں کہ مجاز کو صرف "عجز و ضرورت" تک محدود کرنا درست نہیں۔ قرآن مجید میں مجاز کا کثرت سے استعمال ہوا ہے (مثلاً: "إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ" میں طغیانی کا لفظ)، جو کلام کی فصاحت اور وسعت کے لیے ہے، نہ کہ اللہ تعالیٰ کی (معاذ اللہ) کسی مجبوری کی وجہ سے۔ لہٰذا امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول باطل ہو گیا۔

دوسری مثال: قرآن مجید میں حضرت خضر علیہ السلام کے واقعے میں ذکر ہے: "فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُّرِيدُ أَنْ يَّنْقَضَّ "۔ ترجمہ: "پھر دونوں نے اس گاؤں میں ایک دیوار پائی جو گرنا ہی چاہتی تھی تو اس نے اسے سیدھا کر دیا"۔

مجاز کی وضاحت: یہاں لفظ "يُرِيْدُ" (وہ ارادہ کرتی ہے) دیوار کے لیے استعمال ہوا ہے۔ حقیقت میں ارادہ جانداروں کی صفت ہے، دیوار (بے جان) ارادہ نہیں کر سکتی۔

استدلال: یہاں مجاز کسی عجز یا مجبوری کی وجہ سے نہیں بلکہ فصاحت کے لیے ہے تاکہ دیوار کے جھکاؤ کی شدت کو "ارادے" سے تعبیر کر کے کلام میں حسن پیدا کیا جائے۔ اگر مجاز صرف ضرورت کے لیے ہوتا تو یہاں اللہ تعالیٰ حقیقت (جھکاؤ) کا لفظ استعمال فرماتا، مگر فصاحتِ کلام کے لیے مجاز کو ترجیح دی گئی۔

خلاصہ کلام: احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک اگر کوئی لفظ مجازی طور پر استعمال ہو، تو وہ اپنے تمام متعلقہ افراد کو شامل ہوگا (عمومِ مجاز)۔ اسی بنیاد پر حدیثِ صاع کا حکم ہر اس چیز پر لاگو ہوگا جو ناپ کر بیچی جاتی ہے، نہ کہ صرف مخصوص غلے پر۔

وَ مِنْ حُكْمِ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ اسْتِحَالَةُ اجْتِمَاعِهِمَا مُرَادَيْنِ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ

اور حقیقت و مجاز کا (ایک مشترکہ) حکم یہ ہے کہ ایک ہی لفظ سے ان دونوں کا بیک وقت مراد لینا محال ہے۔

كَمَا اسْتَحَالَ أَنْ يَكُوْنَ الثَّوْبُ الْوَاحِدُ عَلَى اللَّابِسِ مِلْكًا وَعَارِيَّةً فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ

جس طرح یہ محال ہے کہ ایک ہی کپڑا پہننے والے کے لیے ایک ہی وقت میں ملکیت بھی ہو اور عاریت (مانگا ہوا) بھی ہو۔

اجتماعِ حقیقت و مجاز کا قاعدہ:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ بیان فرما رہے ہیں کہ ایک لفظ کے دو پہلو ہوتے ہیں: ایک اس کا اصلی معنی (حقیقت) اور دوسرا اس کا غیر حقیقی معنی (مجاز)۔ اصول یہ ہے کہ جب آپ ایک لفظ بولیں گے، تو اس سے یا تو حقیقت مراد ہوگی یا مجاز۔ یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک ہی بول میں آپ دونوں معنی ایک ساتھ مراد لے لیں۔

مثال سے وضاحت: اس کی تفہیم کے لیے کپڑے کی مثال دی گئی ہے:

- اگر ایک شخص نے کپڑا پہنا ہوا ہے، تو وہ کپڑا یا تو اس کی اپنی ملکیت ہوگا یا اس نے کسی سے عاریت (بطورِ قرض) لیا ہوگا۔
- یہ عقل کے خلاف ہے کہ وہی کپڑا، اسی وقت میں، اسی شخص کے لیے مملوک (اپنی ملک) بھی ہو اور عاریت (دوسرے کی ملک) بھی ہو۔
- اسی طرح لفظ کا حقیقی معنی "مملوک" کے درجے میں ہے اور مجازی معنی "عاریت" کے درجے میں ہے، لہٰذا دونوں کا اکٹھا ہونا محال ہے۔

ایک اہم نکتہ (مرادین کی قید):

یہاں "مُرَادَیْنِ" کی قید اس لیے لگائی گئی ہے تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ قصداً دونوں معنی مراد لینا منع ہے۔

- اگر کسی نے مجازی معنی مراد لیے اور اس کے ضمن میں حقیقت کے کچھ اجزاء خود بخود شامل ہو گئے، تو وہ اس قاعدے کی زد میں نہیں آتا۔
- خرابی تب آتی ہے جب متکلم (بات کرنے والا) ایک ہی لفظ سے دونوں الگ الگ معنوں کو بیک وقت مقصود بنائے۔

احناف اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہم کا اختلاف:

یہ احناف رحمۃ اللہ علیہم کا موقف ہے۔ اس کے برعکس بعض حضرات (جیسے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ) کے نزدیک ایک لفظ سے حقیقت اور مجاز دونوں مراد لینا جائز ہے، مگر احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک یہ کلام میں تضاد پیدا کرتا ہے۔

خلاصہ: ایک لفظ سے بیک وقت حقیقت اور مجاز کا قصد کرنا ایسا ہی ہے جیسے ایک چیز کو ایک ہی وقت میں اپنا بھی کہنا اور پرایا بھی کہنا، جو کہ عقلاً اور اصولی طور پر باطل ہے۔

وَلِهٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ لَوْ أَنَّ عَرَبِيًّا لَا وَلَاءَ عَلَيْهِ أَوْصَى بِثُلُثِ مَالِهِ لِمَوَالِيْهِ

اسی وجہ سے امام محمدؒ نے "جامع کبیر" میں فرمایا کہ اگر کسی عربی شخص نے، جس پر کسی کی ولاء (غلامی کا حق) نہ ہو، اپنے مال کے تہائی حصے کی وصیت اپنے "موالی" کے لیے کی،

وَلَهٗ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ فَاسْتَحَقَّ النِّصْفَ كَانَ النِّصْفُ الْبَاقِي مَرْدُوْدًا إِلَى الْوَرَثَةِ

اور اس کا (صرف) ایک ہی آزاد کردہ غلام (مُعتَق) ہو، تو وہ تہائی مال کے آدھے کا مستحق ہوگا، اور باقی آدھا مال وارثوں کو لوٹا دیا جائے گا،

وَ لَا يَكُوْنُ لِمَوَالِي مَوْلَاهُ لِأَنَّ الْحَقِيْقَةَ أُرِيْدَتْ بِهٰذَا اللَّفْظِ فَبَطَلَ الْمَجَازُ

اور وہ مال اس کے مولیٰ کے مولیٰ (آزاد کرنے والے کے آزاد کرنے والے) کے لیے نہیں ہوگا، کیونکہ جب اس لفظ سے حقیقت مراد لے لی گئی تو مجاز باطل ہو گیا۔

جب حقیقت اور مجاز کا حکم معلوم ہو گیا کہ دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے ہیں تو اس پر اس مسئلہ متفرع فرما کر اس کی مزید وضاحت فرما رہے ہیں: تمہیداً پہلے جان لیجئے: لفظ "مولیٰ" کی لغوی و اصطلاحی تقسیم:

- **حقیقی معنی:** مولیٰ کا حقیقی معنی "مُعتِق" (آزاد کرنے والا) یا "مُعتَق" (آزاد کردہ غلام) ہے۔ چونکہ عربی حر

الاصل ہوتا ہے، عربوں میں رقیت نہیں ہوتی، کیونکہ کہ ان میں دو ہی باتیں تھی کہ یا تو اسلام یا قتل، پس عرب میں غلامی نہیں ہوتی ہے، تو ولاء بھی نہیں ہوگی، لہذا یہاں عربی مولیٰ کا "آزاد کردہ غلام" ہونا ہی حقیقی معنی میں متعین ہو گیا ہے۔ اور عربیا کے بعد مصنف رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت "لَاوَلَاءَ" تاکید کے لئے ہے۔

❁ **مجازی معنی:** اس کا مجازی معنی "مولیٰ کا مولیٰ" (آزاد کرنے والے کا آزاد کرنے والا) ہے۔

مسئلے کی صورتِ حال:

ایک عربی شخص نے وصیت کی کہ میرا تہائی مال میرے "موالی" (جمع کا صیغہ) کو دے دیا جائے۔ اب اس کا صرف ایک ہی حقیقی آزاد کردہ غلام موجود ہے۔

حقیقت پر عمل: چونکہ "مولیٰ" کا حقیقی معنی (آزاد کردہ غلام) موجود ہے، اس لیے وصیت کا رخ اسی کی طرف ہوگا۔

تثنیہ وجمع کا فرق: اگر چہ لفظ "موالی" جمع ہے (جس کا اطلاق کم از کم تین پر ہوتا ہے)، لیکن وصیت و میراث کے معاملات میں دو کو بھی جمع کے حکم میں رکھا جاتا ہے۔ چونکہ یہاں صرف ایک حقیقی مولیٰ ہے، اس لیے اسے جمع کے کم از کم حصے (آدھے) کا مستحق قرار دیا گیا۔

مجاز کا بطلان: سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ باقی آدھا مال اس کے "مولیٰ کے مولیٰ" کو کیوں نہیں دیا گیا؟

اصولی جواب: اصول یہ ہے کہ حقیقت اور مجاز ایک ساتھ مراد نہیں لیے جا سکتے۔ جب ایک آزاد کردہ غلام کی موجودگی میں لفظ "موالی" سے اس کا حقیقی معنی مراد لے لیا گیا، تو اب اسی لفظ سے اس کا مجازی معنی (مولیٰ کا مولیٰ) مراد لینا شرعاً محال ہے۔

نتیجہ: اسی لیے باقی آدھا مال وارثوں کو دیا گیا اور مجازی رشتہ داروں کو کچھ نہ ملا۔

خلاصہ: یہ مثال ثابت کرتی ہے کہ کلام میں جب تک حقیقت پر عمل ممکن ہو، مجاز کی طرف نہیں جایا جاتا، اور دونوں کو ایک ساتھ جمع کرنا کلام کے قطعی اصولوں کے خلاف ہے۔

وَ إِنَّمَا عَمَّهُمُ الْأَمَانُ فِيمَا إِذَا اسْتَأْمَنُوا عَلَى أَبْنَاءِهِمْ وَمَوَالِيهِمْ

اور (اہلِ حرب کے لیے) امان ان تمام کو عام ہوگی اس صورت میں جب وہ اپنے بیٹوں (ابناء) اور مولیوں (موالی) پر امان طلب کریں،

لِأَنَّ اسْمَ الْأَبْنَاءِ وَالْمَوَالِي ظَاهِرًا يَتَنَاوَلُ الْفُرُوعَ لَكِنْ بَطَلَ الْعَمَلُ بِهِ لِتَقَدُّمِ الْحَقِيقَةِ

اس لیے کہ ابناء اور موالی کا لفظ ظاہری طور پر اپنی تمام شاخوں (بیٹے، پوتے، مولی، مولی کے مولیٰ) کو شامل ہوتا ہے، لیکن حقیقت (اصلی معنی) کے مقدم ہونے کی وجہ سے اس (عموم) پر عمل باطل ہو گیا،

فَبَقِيَ مُجَرَّدُ الْاِسْمِ شُبْهَةً فِي حَقْنِ الدَّمِ وَصَارَ كَالْإِشَارَةِ إِذَا دَعَا بِهَا الْكَافِرُ إِلَى نَفْسِهِ

تو (خون کی حفاظت کے معاملے میں) محض لفظ کا نام رہ جانا ایک "شبہ" بن گیا جس سے جان بچ جاتی ہے، اور یہ ایسا ہی ہو گیا جیسے وہ اشارہ جسے کافر اپنی طرف بلانے کے لیے کرے،

يَثْبُتُ بِهَا الْأَمَانُ لِصُورَةِ الْمُسَالَمَةِ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ ذٰلِكَ حَقِيقَةً

کہ اس اشارے سے صلح کی ایک صورت پیدا ہونے کی وجہ سے امان ثابت ہو جاتی ہے، اگرچہ حقیقت میں وہ امان نہیں ہوتی۔

اس عبارت میں ایک بڑا علمی اعتراض حل کیا گیا ہے جو پچھلے قاعدے (حقیقت اور مجاز ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے) پر وارد ہوتا ہے۔

۱۔اعتراض کیا ہے؟

اعتراض یہ ہے کہ اگر کسی حربی (دشمن) نے مسلمانوں سے کہا: "مجھے، میرے بیٹوں (ابناء) اور میرے مولیوں (موالی) کو امان دے دو"، تو فقہ کا حکم یہ ہے کہ اس کے بیٹوں، پوتوں، مولیوں اور مولیٰ کے مولیٰ سب کو امان مل جائے گی۔

سوال: ابناء میں "بیٹے" حقیقت ہیں اور "پوتے" مجاز۔ اسی طرح موالی میں "آزاد کردہ غلام" حقیقت ہے اور "مولیٰ کا مولیٰ" مجاز۔ اگر یہ سب امان میں شامل ہیں تو کیا یہاں حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم نہیں آ گیا؟

۲۔مصنف کا حل (شبہ کا قاعدہ):

مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس کا جواب دیتے ہیں کہ ہم نے یہاں حقیقت اور مجاز کو قصداً جمع نہیں کیا، بلکہ امان ملنے کی وجہ کچھ اور ہے:

حقیقت کا مقدم ہونا: ہم نے پہلے حقیقت (بیٹے اور مولیٰ) پر عمل کیا، جس کی وجہ سے مجازی معنوں (پوتوں وغیرہ) پر لفظی اعتبار سے عمل ختم ہو گیا۔

تناولِ ظاہری اور عرف: عرفِ عام میں جب کوئی "ابناء" کہتا ہے تو اس میں بیٹے اور پوتے سب شامل سمجھے جاتے ہیں۔ اگرچہ اصولی طور پر یہ حقیقت و مجاز کا فرق رکھتے ہیں، لیکن جان بچانے کے معاملے میں "شبہ" بھی کافی ہوتا ہے۔

احتیاط فی الدماء: اسلام میں خون بہانے کے مقابلے میں جان بچانے میں احتیاط کی جاتی ہے۔ چونکہ لفظ میں ایک ظاہری گنجائش موجود تھی، اس لیے اس "شبہ" کی وجہ سے پوتوں کو بھی امان مل گئی، نہ کہ حقیقت و مجاز کے اجتماع کی وجہ سے۔

۳۔مثال سے وضاحت (کافر کا اشارہ):

اس مثال سے یہ بات مزید واضح ہو جاتی کہ جیسے کوئی کافر قلعے کے اندر سے مسلمانوں کو اپنی طرف ہاتھ سے اشارہ کرے، تو اگرچہ وہ اشارہ حقیقتاً امان کا لفظ نہیں ہے، لیکن چونکہ اس سے صلح کا ایک "شبہ" پیدا ہو رہا ہے، اس لیے اسے امان سمجھا جائے گا۔ یہاں بھی لفظ

"ابناء" اور "موالی" سے ایک ظاہری صلح کی صورت پیدا ہوئی، جس نے مجازی رشتہ داروں کا خون بھی بچا لیا۔

خلاصہ بحث:

یہاں پوتوں اور موالی کے موالی کو جو امان ملی، وہ لفظ کے حکم سے نہیں ملی (کیونکہ وہاں حقیقت و مجاز جمع نہیں ہو سکتے)، بلکہ وہ جان کی حفاظت (حقنِ دم) کے شبہ کی وجہ سے ملی ہے۔ لہٰذا اصولی قاعدہ اپنی جگہ برقرار رہا کہ حقیقت اور مجاز کو ایک ساتھ مراد لینا محال ہے۔

وَ إِنَّمَا تُرِكَ فِي الْاِسْتِيْمَانِ عَلَى الْآبَاءِ وَالْأُمَّهَاتِ إِعْتِبَارُ الصُّوْرَةِ فِي الْأَجْدَادِ وَالْجَدَّاتِ

اور (حربی کی طرف سے) والدین پر امان مانگنے کی صورت میں اجداد (دادا وغیرہ) اور جدات (دادی وغیرہ) کو امان میں شریک نہیں کیا گیا،

لِأَنَّ اعْتِبَارَ الصُّوْرَةِ لِثُبُوْتِ الْحُكْمِ فِي مَحَلٍّ آخَرَ إِنَّمَا يَكُوْنُ بِطَرِيْقِ التَّبَعِيَّةِ،

اس لیے کہ کسی دوسرے محل میں حکم ثابت کرنے کے لیے (لفظی) صورت کا اعتبار کرنا "تبعیت" (پیچھے آنے) کے طریقے پر ہوتا ہے،

وَ ذٰلِكَ إِنَّمَا يَلِيْقُ بِالْفُرُوْعِ دُوْنَ الْأُصُوْلِ

اور یہ (تبعیت کا طریقہ) صرف فروع (نیچے والی نسل) کے لیے مناسب ہے نہ کہ اصول (والدین اور اجداد) کے لیے۔

ماقبل میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے یہ واضح کیا تھا کہ جب کوئی حربی اپنے "ابناء" (بیٹوں) اور "موالی" کے لیے امان مانگتا ہے، تو پوتوں اور موالی کے موالی کو امان "حقیقت و مجاز کے اجتماع" کی وجہ سے نہیں، بلکہ جان بچانے کے معاملے میں پیدا ہونے والے "شبہ" کی وجہ سے ملتی ہے۔ اب اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ ایک اور ممکنہ اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ یہی "شبہ" والدین اور اجداد (دادا، دادی وغیرہ) کے حق میں کیوں تسلیم نہیں کیا جاتا۔

اعتراض کی وضاحت:

معترض یہ کہہ سکتا ہے کہ اگر "ابناء" (بیٹوں) کے لفظ سے پوتوں کو "شبہ" کی بنیاد پر امان مل سکتی ہے، تو جب کوئی حربی کہے کہ "مجھے اور میرے والدین (آباء وامہات) کو امان دے دو" تو یہاں بھی "شبہ" کی بنیاد پر اس کے دادا، دادی اور نانا، نانی کو امان ملنی چاہیے۔

۲۔ مصنف کا جواب (اصول اور فروع کا فرق):

مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس کا منطقی جواب دیتے ہیں کہ کسی لفظ کی ظاہری صورت سے فائدہ اٹھا کر کسی ایسے شخص کو حکم میں شامل کرنا جس کا تذکرہ صراحتاً نہ ہو، "تبعیت" کہلاتا ہے۔

فروع (اولاد): اولاد اپنے والدین کے تابع ہوتی ہے۔ پیدائش، پرورش اور عرفِ عام میں بیٹا اپنے باپ کا جزو اور اس

کے پیچھے آنے والا سمجھا جاتا ہے، اس لیے "ابناء" کے لفظ سے پوتوں کو امان ملنا عقل اور عرف کے مطابق ہے۔

اصول (اجداد): اس کے برعکس، باپ اپنے بیٹے کے تابع نہیں ہوتا، بلکہ بیٹا باپ کے تابع ہوتا ہے۔ دادا اور دادی "اصول" ہیں، وہ اپنی اولاد کے تابع ہو کر امان کے حقدار نہیں بن سکتے۔

ایک اہم علمی نکتہ: کہ حکم کا ثبوت کسی محل میں دو طرح سے ہوتا ہے: یا تو وہ بذاتِ خود اس کا محل ہو (جیسے بیٹے "ابناء" کا حقیقی محل ہیں)، یا وہ کسی کے تابع ہو کر آئے۔ اصول (والدین واجداد) چونکہ مرتبہ میں مقدم ہیں، اس لیے وہ فروع کے تابع ہو کر حکمِ امان میں داخل نہیں ہو سکتے۔ لہذا یہاں وہ "شبہ" بھی معتبر نہیں ہوگا جو پوتوں کے حق میں معتبر مانا گیا تھا۔

خلاصہ: یہ ہوا کہ دونوں مسئلوں میں فرق ہے، امان کے معاملے میں "شبہ" کا فائدہ صرف نیچے کی نسل (فروع) کو ملتا ہے کیونکہ وہ تابع ہوتی ہے، جبکہ اوپر کی نسل (اصول) تابع نہیں ہوتی، اس لیے انہیں صرف لفظ کی ظاہری صورت کی بنیاد پر امان میں شریک نہیں کیا جائے گا۔

فَإِنْ قِيلَ قَدْ قَالُوا فِيمَنْ حَلَفَ " لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ"

پس اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ فقہاء نے اس شخص کے بارے میں (یہ حکم) دیا ہے جس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھے گا،

إِنَّهُ يَقَعُ عَلَى الْمِلْكِ وَالْعَارِيَةِ وَالْإِجَارَةِ جَمِيعًا

کہ اس کی قسم (گھر کی) ملکیت، عاریت (مانگا ہوا) اور اجارہ (کرایہ) سب پر واقع ہوگی،

وَ يَحْنَثُ إِذَا دَخَلَهَا رَاكِبًا أَوْ مَاشِيًا وَكَذٰلِكَ قَالَ أَبُوْحَنِيْفَةَ وَ مُحَمَّدٌ فِيمَنْ قَالَ

اور وہ (قسم توڑنے والا) گنہگار ہوگا چاہے وہ گھر میں سوار ہو کر داخل ہو یا پیدل چل کر، اور اسی طرح امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ نے اس شخص کے بارے میں فرمایا جس نے کہا

"لِلّٰهِ عَلَيَّ أَنْ أَصُومَ رَجَبًا" وَنَوَى بِهِ الْيَمِينَ كَانَ نَذْرًا وَيَمِينًا

"اللہ کے لیے مجھ پر رجب کا روزہ رکھنا لازم ہے" اور اس سے یمین (قسم) کی نیت کی، تو یہ (بیک وقت) نذر بھی ہوگی اور یمین بھی

وَفِيهِ جَمْعٌ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ؟

اور ان دونوں مسئلوں میں حقیقت اور مجاز کا مجموعہ (اکٹھا ہونا) پایا جا رہا ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ماقبل میں یہ قاعدہ بیان کیا تھا کہ حقیقت اور مجاز کو ایک ساتھ مراد لینا محال ہے۔ اس پر معترض نے دو مثالیں پیش کر کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ احناف رحمۃ اللہ علیہم خود اپنے قاعدے کے خلاف عمل کر رہے ہیں۔

پہلا اعتراض: گھر میں قدم رکھنے کا مسئلہ:

حقیقی و مجازی معنی: "قدم رکھنے" کا حقیقی معنی ننگے پاؤں زمین چھونا ہے، اور مجازی معنی گھر میں داخل ہونا ہے۔ اسی طرح "فلاں کا گھر" میں حقیقت اس کی اپنی ملکیت ہے اور مجاز کرایہ یا عاریت کا گھر ہے۔

اعتراض: فقہاء کہتے ہیں کہ وہ ہر صورت میں حانث (قسم توڑنے والا) ہو جائے گا، چاہے وہ جوتے پہن کر جائے یا کرائے کے گھر میں داخل ہو۔ یہاں حقیقت (ملکیت/ ننگے پاؤں) اور مجاز (کرایہ/سوار ہونا) دونوں کو ایک ساتھ جمع کر لیا گیا ہے۔

دوسرا اعتراض: رجب کے روزے کی نذر:

حقیقی و مجازی معنی: نذر کے لیے وضع کردہ صیغہ (لِلّٰہِ عَلَیَّ) حقیقت ہے، اور اس سے قسم (یمین) کا معنی مراد لینا مجاز ہے۔ حقیقت (نذر) میں نیت کی ضرورت نہیں ہوتی، جبکہ مجاز (یمین) نیت کی محتاج ہے۔

اعتراض: امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ اگر کوئی نذر کے الفاظ سے یمین کی نیت کرے، تو وہ نذر بھی بن جائے گی اور یمین بھی۔ یہ بھی صراحتاً حقیقت اور مجاز کا اجتماع ہے۔

نذر اور یمین میں فقہی فرق (حل طلب نکتہ)

یہاں نذر اور یمین میں فرق جاننا بھی ضروری ہے تا کہ با آسانی مسئلہ سمجھ آ جائے:

- **نذر:** اگر روزہ پورا نہ کیا تو اس کی قضا کرنا واجب ہے، مگر کفارہ واجب نہیں۔
- **یمین (قسم):** اگر قسم ٹوٹی تو کفارہ دینا لازم ہے، مگر قضا واجب نہیں۔
- جب یہ دونوں جمع ہو جائیں تو احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک قضا اور کفارہ دونوں لازم آ جاتے ہیں، جو معترض کے نزدیک ان کے اپنے ہی وضع کردہ اصول (عدمِ اجتماع) کے خلاف ہے۔

خلاصہ: یہ دونوں اعتراضات بظاہر بہت مضبوط ہیں اور یہ ثابت کرنے کے لیے لائے گئے ہیں کہ ایک ہی کلام سے حقیقت اور مجاز دونوں مراد لیے جا سکتے ہیں۔ مصنفِ حسامی رحمۃ اللہ علیہ آگے چل کر ان کے مدلل جوابات دیں گے کہ یہاں اجتماع کیوں لازم نہیں آتا۔

قُلْنَا	وَضْعُ	الْقَدَمِ	صَارَ	مَجَازًا	عَنِ	الدُّخُوْلِ

ہم جواب میں کہیں گے کہ (عرف میں) "قدم رکھنا" داخل ہونے سے مجازی معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

وَ	إِضَافَةُ	الدَّارِ	يُرَادُ	بِهَا	السُّكْنٰى	فَاعْتُبِرَ	عُمُومُ الْمَجَازِ

اور گھر کی جو نسبت (فلاں کی طرف) کی گئی ہے، اس سے سکنیٰ (رہائش) مراد ہے، لہٰذا یہاں "عمومِ مجاز" کا اعتبار کیا گیا ہے۔

وَهُوَ	نَظِيْرُ	مَا	لَوْ	قَالَ	"عَبْدِیْ	حُرٌّ	يَوْمَ	يَقْدَمُ فُلَانٌ"

اور یہ اس مسئلے کی نظیر (مثال) ہے کہ اگر کوئی کہے: "میرا غلام آزاد ہے جس دن فلاں آئے گا"۔

فَقَدِمَ	لَيْلًا	أَوْ	نَهَارًا	عَتَقَ	لِأَنَّ	الْيَوْمَ	مَتٰى	قُرِنَ	بِفِعْلٍ	لَا يَمْتَدُّ

تو وہ شخص رات میں آئے یا دن میں، غلام آزاد ہو جائے گا، کیونکہ "یوم" (دن) کا لفظ جب ایسے فعل کے ساتھ ملے جو طویل نہ ہو،

حُمِلَ	عَلٰى	مُطْلَقِ	الْوَقْتِ	ثُمَّ	الْوَقْتُ	يَدْخُلُ	فِيْهِ	اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ

تو وہ مطلق وقت پر محمول ہوتا ہے۔پھر وقت (کے اس عمومی مفہوم) میں رات اور دن دونوں داخل ہو جاتے ہیں۔

(قُلْنَا وَضْعُ الْقَدَمِ) سے مصنف رحمۃ اللہ علیہ پہلے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہاں ہم نے "حقیقت اور مجاز کو جمع" نہیں کیا، بلکہ "عمومِ مجاز" (مجاز کے عمومی مفہوم) پر عمل کیا ہے۔

۱۔قدم رکھنے اور داخل ہونے کی وضاحت:

معترض نے کہا تھا کہ ننگے پاؤں زمین چھونا حقیقت ہے اور جوتے پہن کر یا سوار ہو کر آنا مجاز ہے۔احناف رحمۃ اللہ علیہم کا جواب یہ ہے کہ عرفِ عام میں جب کوئی کہتا ہے کہ "میں اس کے گھر قدم نہیں رکھوں گا" تو اس کا مقصد صرف زمین چھونا نہیں بلکہ داخل ہونا ہوتا ہے۔ چونکہ "داخل ہونے" کا مجازی معنی یہاں متعین ہو گیا، اس لیے اس مجازی معنی کے تحت سوار ہو کر آنا یا پیدل آنا، دونوں خود بخود شامل ہو گئے۔ یہ مجاز کے افراد ہیں، حقیقت و مجاز کا مجموعہ نہیں۔

۲۔گھر کی نسبت اور سکنیٰ:

اسی طرح "فلاں کا گھر" سے مراد وہ گھر ہے جس میں وہ رہتا ہے (سکنیٰ)۔اب وہ گھر اس کی ملکیت ہو یا کرایے کا، رہائش کی نسبت دونوں کو شامل ہے۔لہٰذا یہاں بھی ایک عمومی مجازی معنی (رہائشی مکان) مراد لیا گیا ہے جس میں تمام صورتیں داخل ہیں۔

دن (یوم) کی مثال سے تائید:

اس کو سمجھنے کے لیے "فلاں کے آنے کے دن" کی مثال دی گئی ہے۔

- **حقیقت:** "یوم" کا حقیقی معنی سورج نکلنے سے غروب ہونے تک کا وقت ہے (صرف دن)۔

- **مجاز:** اس کا مجازی معنی "مطلق وقت" ہے۔
- جب آنے کا فعل (جو ایک لمحے کا کام ہے) یوم کے ساتھ جڑ جائے، تو عرف میں اس سے پورا دن یا رات کا کوئی بھی وقت مراد ہوتا ہے۔ یہاں بھی ہم نے حقیقت (صرف دن) اور مجاز (رات) کو جمع نہیں کیا، بلکہ مجاز کا وہ عمومی معنی (وقت) مراد لیا ہے جو رات اور دن دونوں کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔

خلاصہ: احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک یہاں کلام میں کوئی تضاد نہیں، کیونکہ متکلم نے ایک ہی ایسا "عمومی مجازی معنی" مراد لیا ہے جس کے سائے میں وہ تمام صورتیں آجاتی ہیں جن پر معترض کو اعتراض تھا۔

وَأَمَّا	مَسْأَلَةُ	النَّذْرِ	فَلَيْسَ	بِجَمْعٍ	أَيْضًا	بَلْ	هُوَ	نَذْرٌ	بِصِيغَتِهِ

اور بہر حال نذر کا مسئلہ، تو یہ بھی (حقیقت و مجاز کا) مجموعہ نہیں ہے، بلکہ یہ اپنے صیغے (الفاظ) کے اعتبار سے نذر ہے اور

يَمِينٌ	بِمُوْجَبِهِ	وَهُوَ	الْإِيجَابُ	لِأَنَّ	إِيجَابَ	الْمُبَاحِ

اپنے حکم (موجب) کے اعتبار سے یمین (قسم) ہے۔ اور وہ (موجب) "ایجاب" (واجب کرنا) ہے، کیونکہ کسی مباح چیز کو اپنے اوپر واجب کرنا

يَصْلُحُ	يَمِينًا	كَتَحْرِيمِ	الْمُبَاحِ	وَ	هٰذَا

یمین بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، جیسے کسی مباح کو اپنے اوپر حرام کرنا یمین ہوتا ہے۔ اور یہ ایسا ہی ہے

كَشِرَاءِ	الْقَرِيبِ	فَإِنَّهُ	تَمَلُّكٌ	بِصِيغَتِهِ	وَ	تَحْرِيرٌ	بِمُوْجَبِهِ

جیسے قریبی رشتہ دار کو خریدنا، کہ وہ اپنے صیغے (خریداری کے عمل) کے اعتبار سے تو مالک بننا ہے، مگر اپنے حکم کے اعتبار سے (رشتہ دار کو) آزاد کرنا ہے۔

مصنفِ رحمۃ اللہ علیہ دوسرے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ "لِلّٰهِ عَلَيَّ أَنْ أَصُومَ" کے الفاظ میں ہم نے حقیقت اور مجاز کو ایک ساتھ مراد نہیں لیا، بلکہ نذر اور یمین کا ثبوت دو الگ الگ جہتوں سے ہو رہا ہے:

نذر اور یمین کی جہتیں:

- **نذر (حقیقت):** یہ کلام اپنے صیغے (الفاظ) کے اعتبار سے نذر ہے، کیونکہ "لِلّٰهِ عَلَيَّ" (اللہ کے لیے مجھ پر لازم ہے) نذر کے لیے وضع کیا گیا ہے۔
- **یمین (موجب/حکم):** یہ کلام یمین اس لیے بنا کہ اس کا حکم "ایجاب" (واجب کرنا) ہے۔ جب کوئی شخص ایک ایسی چیز (جیسے رجب کا روزہ) اپنے اوپر لازم کرتا ہے جو شرعاً اس پر فرض نہیں تھی، تو یہ عمل "ایجابِ مباح" کہلاتا ہے۔

❁ **اصولی نکتہ:** جس طرح کسی مباح چیز کو اپنے اوپر حرام کر لینا یمین کہلاتا ہے (جیسے کوئی کہے کہ مجھ پر یہ کھانا حرام ہے)، اسی طرح کسی مباح کو واجب کر لینا بھی یمین کے حکم میں آتا ہے۔ لہذا یہاں نذر صیغے سے ثابت ہوئی اور یمین اس کے مقتضیٰ اور حکم سے، نہ کہ ایک ہی لفظ سے دونوں معنی مراد لیے گئے۔

قریبی رشتہ دار کی خریداری سے مثال:

اس گتھی کو سلجھانے کے لیے ایک بہترین مثال دی گئی ہے:

❁ اگر کوئی شخص اپنے کسی قریبی رشتہ دار (مثلاً بھائی یا والد) کو خریدتا ہے، تو وہ خریدنے کے صیغے سے اس کا "مالک" بن جاتا ہے۔

❁ مگر شریعت کا حکم ہے کہ "مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ مِنْهُ عُتِقَ" (جو اپنے محرم رشتہ دار کا مالک بنا، وہ آزاد ہو گیا)۔

❁ لہذا یہاں "خریداری" صیغے کے اعتبار سے مالک بننا ہے اور حکم کے اعتبار سے "آزاد کرنا" ہے۔ جس طرح یہاں ملکیت اور آزادی دو الگ جہتوں سے جمع ہوئیں، ویسے ہی نذر اور یمین بھی جمع ہو سکتے ہیں اور اس پر "اجتماعِ حقیقت و مجاز" کا اعتراض نہیں آتا۔

خلاصہ: ان جوابات سے یہ ثابت ہوا کہ احناف رحمہم اللہ کا قاعدہ (عدمِ اجتماعِ حقیقت و مجاز) بالکل درست اور مستحکم ہے، اور جن مسائل میں بظاہر اجتماع نظر آتا ہے، وہاں دراصل حکم کے ثبوت کی جہتیں مختلف ہوتی ہیں۔

وَ مِنْ حُكْمِ هٰذَا الْبَابِ أَنَّ الْعَمَلَ بِالْحَقِيْقَةِ مَتٰى أَمْكَنَ سَقَطَ الْمَجَازُ

اور اس باب (حقیقت و مجاز) کا ایک حکم یہ ہے کہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو، مجاز ساقط ہو جائے گا۔

لِأَنَّ الْمُسْتَعَارَ لَا يُزَاحِمُ الْأَصْلَ فَإِنْ كَانَتِ الْحَقِيْقَةُ مُتَعَذِّرَةً

کیونکہ مستعار (مجاز) اصل (حقیقت) کا مقابلہ نہیں کر سکتا، پس اگر حقیقت پر عمل کرنا متعذر (دشوار) ہو،

كَمَا إِذَا حَلَفَ "لَا يَأْكُلُ مِنْ هٰذِهِ النَّخْلَةِ" أَوْ مَهْجُوْرَةً

جیسے کسی نے قسم کھائی کہ "میں اس کھجور کے درخت سے نہیں کھاؤں گا"، یا حقیقت مہجورہ (چھوڑی ہوئی) ہو،

كَمَا إِذَا حَلَفَ "لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ" صِيْرَ إِلَى الْمَجَازِ

جیسے کسی نے قسم کھائی کہ "میں فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا"، تو (ان دونوں صورتوں میں) مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

مصنفِ حسامی رحمۃ اللہ علیہ حقیقت اور مجاز کے درمیان تعلق کا وہ بنیادی ضابطہ بیان فرما رہے ہیں جس پر احناف رحمہم اللہ کے ہاں تمام جزئیات کی بنیاد ہے۔

۱۔بنیادی اصولی ضابطہ(ترجیحِ حقیقت):

اصول یہ ہے کہ حقیقت "اصل" ہے اور مجاز اس کا "نائب" یا "خلیفہ" ہے۔عقل اور شرع کا قاعدہ ہے کہ جب تک اصل موجود اور اس پر عمل ممکن ہو، نائب کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا۔اگر کلام میں حقیقت اور مجاز دونوں کا احتمال ہو اور کوئی ایسی رکاوٹ نہ ہو جو حقیقت کو روک دے، تو کلام کو اس کے اصلی (حقیقی) معنی پر ہی محمول کیا جائے گا۔

وضاحتی مثالیں:

اس قاعدے کو سمجھنے کے لیے درج ذیل مثالیں ملاحظہ فرمالیں:

۱۔باپ(اَب) کے لفظ کی مثال:

حقیقت: لفظِ "اَب" کا حقیقی مصداق وہ شخص ہے جس کی طرف انسان کا نسب منسوب ہو(یعنی سگا باپ)۔

مجاز: مجازی طور پر "اَب" کا اطلاق دادا، پردادا اور اس سے اوپر کے اجداد پر بھی ہوتا ہے۔

ضابطہ: جب تک حقیقی باپ موجود ہو، لفظ بول کر دادا مراد لینا درست نہیں ہوگا، کیونکہ مستعار (مجاز) کبھی بھی اصل (حقیقت) کا مقابلہ نہیں کرسکتا۔

۲۔شیر(اسد) کے لفظ کی مثال:

حقیقت: اگر کوئی کہے: "رَاَیْتُ الْاَسَدَ فِی الطَّرِیْقِ" (میں نے راستے میں شیر دیکھا)، تو اس سے حقیقی درندہ ہی مراد ہوگا۔

مجاز: اگرچہ بہادر انسان کے لیے بھی "اسد" کا لفظ بولا جاتا ہے، لیکن جب تک درندے والا معنی مراد لینا ممکن ہو، اسے بہادر انسان پر محمول نہیں کیا جائے گا۔

استثناء: ہاں! اگر کلام میں کوئی ایسا قرینہ (اشارہ) موجود ہو جو حقیقت کو روک دے، جیسے کوئی کہے: "رَاَیْتُ اَسَدًا یَّخْطُبُ" (میں نے ایک شیر کو خطبہ دیتے دیکھا)، تو اب خطبہ دینے کی وجہ سے حقیقت (درندہ) مراد لینا ناممکن ہوگیا، لہذا اب مجاز (بہادر انسان) مراد لیا جائے گا۔

حقیقت کے اولیٰ ہونے کی وجہ:

حقیقت کو مجاز پر ترجیح دینے کی درج ذیل وجوہات بیان کی گئی ہیں:

عدمِ مزاحمت: حقیقت کلام کی اصل وضع ہے، جبکہ مجاز عارضی اور مستعار ہے۔مستعار چیز کبھی بھی اپنی اصل کے سامنے مزاحمت نہیں کرسکتی۔

احتمالِ برابری کا رد: بعض حضرات کا خیال ہے کہ اگر دونوں معانی برابر ہوں تو کلام "مجمل" ہو جاتا ہے، لیکن جمہور کا صحیح مذہب یہی ہے کہ حقیقت کو بہر صورت فضیلت حاصل ہے اور کلام کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔

خلاصہ کلام:

اس کا نچوڑ یہ ہے کہ جب کسی لفظ کے معانی میں حقیقت اور مجاز کا ٹکراؤ ہو، تو ہم بلا تکلف حقیقت کو ترجیح دیں گے۔ مجاز کی طرف صرف اسی وقت ہجرت کی جائے گی جب حقیقت کا دروازہ کسی شرعی، عقلی یا عرفی رکاوٹ کی وجہ سے بند ہو جائے۔

مجاز کی طرف رجوع کی شرائط:

کلام کو اس کے حقیقی معنی سے پھیر کر مجازی معنی کی طرف صرف ان صورتوں میں لے جایا جائے گا:

❁ **الف: حقیقتِ متعذرہ (دشوار) ہو:**

جس پر عمل کرنا عقلاً یا شرعاً ممکن نہ ہو۔ مثلاً کسی نے قسم کھائی: "میں اس درخت سے نہیں کھاؤں گا"۔ اب درخت کو براہِ راست کھانا (لکڑی چبانا) متعذر اور دشوار ہے، اس لیے یہاں مجازی معنی "درخت کا پھل کھانا" یا "اس کی قیمت سے حاصل شدہ چیز کھانا" مراد لی جائے گی۔

❁ **ب: حقیقتِ مہجورہ (چھوڑی ہوئی) ہو:**

حقیقت پر عمل ممکن تو ہو لیکن عرف و عادات میں اسے چھوڑ دیا گیا ہو۔ مثلاً کسی نے کہا: "فلاں کے گھر قدم نہیں رکھوں گا"۔ اس کا حقیقی معنی ننگے پاؤں زمین پر رکھنا ہے، مگر عرف میں اس سے مراد "گھر میں داخل ہونا" ہے۔ چونکہ حقیقی معنی عرف میں متروک ہو چکا ہے، اس لیے یہاں مجازی معنی (داخل ہونا) ہی مراد ہوگا۔

اس اصول کو ایک فقہی مسئلے سے واضح کیا گیا ہے: اگر کوئی شخص کہے کہ "میں فلاں کی منکوحہ (بیوی) سے وطی نہیں کروں گا"۔

❁ اب اگر وہ عورت اس کی اپنی بیوی ہے، تو یہاں "وطی" کا حقیقی معنی (جماع) مراد ہوگا کیونکہ حقیقت پر عمل ممکن ہے۔

❁ اور اگر وہ عورت اجنبیہ ہے، تو چونکہ اجنبیہ سے جماع شرعاً متعذر (حرام) ہے، اس لیے یہاں مجازی معنی "نکاح کرنا" مراد لیا جائے گا۔

خلاصہ کلام:

حقیقت اور مجاز میں تضاد کے وقت حقیقت کو اس لیے فوقیت حاصل ہے کہ وہ لفظ کا اصلی موضوع لہ ہے۔ مجاز صرف اس وقت نائب بنتا ہے جب اصل (حقیقت) کا راستہ بند ہو جائے۔ یہی وہ نکتہ ہے جس سے ماقبل میں دیے گئے پوتوں کی امان اور نذر و یمین کے اعتراضات بھی حل ہو جاتے ہیں۔

وَ عَلٰی هٰذَا قُلْنَا إِنَّ التَّوْكِيْلَ بِالْخُصُوْمَةِ يَنْصَرِفُ إِلٰى مُطْلَقِ الْجَوَابِ

اور اسی (حقیقتِ مہجورہ کے قاعدے) پر ہم نے کہا کہ خصومت (مقدمہ بازی) کا وکیل بنانا مطلق جواب کی طرف پھر جائے گا،

لِأَنَّ الْحَقِيْقَةَ مَهْجُوْرَةٌ شَرْعًا وَالْمَهْجُوْرُ شَرْعًا بِمَنْزِلَةِ الْمَهْجُوْرِ عَادَةً

اس لیے کہ (اس کی) حقیقت شرعی طور پر مہجور (چھوڑی ہوئی) ہے، اور جو شرعاً مہجور ہو وہ عرفاً مہجور کے درجے میں ہوتا ہے،

أَلَا تَرٰى أَنَّ مَنْ حَلَفَ "لَا يُكَلِّمُ هٰذَا الصَّبِيَّ" لَمْ يَتَقَيَّدْ بِزَمَانِ صِبَاهُ

کیا تم نہیں دیکھتے کہ جس نے قسم کھائی کہ "میں اس بچے سے بات نہیں کروں گا" تو یہ (قسم) اس کے بچپن کے زمانے کے ساتھ مقید نہیں ہوگی،

لِأَنَّ هِجْرَانَ الصَّبِيِّ مَهْجُوْرٌ شَرْعًا

اس لیے کہ بچے سے مقاطعہ (تعلق توڑنا) کرنا شرعاً مہجور (ممنوع اور ترک شدہ) ہے۔

(وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا ۔۔) سے مصنفِ حسامی رحمۃ اللہ علیہ اس عبارت میں "حقیقتِ مہجورہ" کی دو اہم مثالیں ذکر فرما رہے ہیں جہاں حقیقت پر عمل کرنا شرعی ممانعت کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے۔

پہلی مثال: وکیل بالخصومت کا مسئلہ:

حقیقی معنی: "وکیل بالخصومت" (مقدمے کا وکیل) کا حقیقی معنی یہ ہے کہ وکیل ہر حال میں اپنے موکل کی حمایت کرے اور مخالف کے ہر دعوے کا انکار کرے، خواہ موکل سچا ہو یا جھوٹا۔

شرعی رکاوٹ (تعذرِ شرعی): شریعت میں جھوٹے مقدمے کی حمایت کرنا یا حق کا انکار کرنا گناہ اور ممنوع ہے۔ چونکہ ایک مسلمان سے یہ بعید ہے کہ وہ شرعی ممنوع کام کو اپنا مقصد بنائے، اس لیے یہاں حقیقی معنی "مہجور" (ترک شدہ) مانے جائیں گے۔

مجازی معنی: لہٰذا یہاں مجازی معنی مراد لیے جائیں گے، یعنی وکیل کو "مطلق جواب" (چاہے اقرار ہو یا انکار) کا اختیار ہوگا تاکہ وہ حق کے مطابق گواہی دے سکے۔

دوسری مثال: بچے سے بات نہ کرنے کی قسم:

حقیقی معنی: اگر کوئی کہے "میں اس بچے سے بات نہیں کروں گا"، تو اس کا حقیقی تقاضا یہ ہے کہ جب تک وہ "بچہ" ہے تب تک بات نہ کی جائے۔

شرعی رکاوٹ: نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے: "جو ہمارے چھوٹوں پر رحم نہیں کرتا وہ ہم میں سے نہیں"۔ شریعت میں

بلا وجہ بچوں سے بائیکاٹ کرنا ناپسندیدہ اور مہجور ہے۔

مجازی معنی: چونکہ صفتِ صباء (بچپن) کے ساتھ تعلق توڑنا شرعاً مہجور ہے، اس لیے یہاں "بچے" سے مراد اس کی ذات لی جائے گی۔

فقہی نتیجہ: اب وہ شخص اس "ذات" سے کبھی بھی بات کرے گا (خواہ وہ بچہ جوانی میں ہو یا بڑھاپے میں) تو حانث (قسم توڑنے والا) ہو جائے گا، کیونکہ قسم بچپن کے زمانے کے ساتھ مقید نہیں رہی بلکہ ذات کی طرف منتقل ہو گئی ہے۔

ایک اہم باریکی:

اگر قسم کھاتے وقت "هذا الصبی" کے بجائے "صبیًا" (بچہ ہونے کی حالت میں) کا لفظ استعمال کیا جائے، تو پھر یہ قسم بچپن کے ساتھ ہی مقید رہے گی، کیونکہ یہاں صفتِ بچپن کو صراحتاً مقصود بنایا گیا ہے۔

خلاصہ:

یہ دونوں مسائل ثابت کرتے ہیں کہ جہاں حقیقت پر عمل کرنا شرعی ممانعت (مَنۡ لَمۡ یَرۡحَمۡ صَغِیۡرَنَا) یا عرفی ناپسندیدگی کی وجہ سے مشکل ہو، وہاں کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لیے مجازی معنی کی طرف رجوع کرنا ہی اصولی طریقہ ہے۔

فَإِنۡ كَانَ اللَّفۡظُ لَهٗ حَقِيقَةٌ مُسۡتَعۡمَلَةٌ وَمَجَازٌ مُتَعَارَفٌ

پس اگر لفظ کے لیے (ایسی) حقیقت ہو جو مستعمل ہو اور (ایسا) مجاز ہو جو متعارف ہو،

كَمَا إِذَا حَلَفَ "لَا يَأۡكُلُ مِنۡ هٰذِهِ الۡحِنۡطَةِ" أَوۡ "لَا يَشۡرَبُ مِنۡ هٰذِهِ الۡفُرَاتِ"،

جیسے کہ جب کوئی قسم کھائے کہ "وہ اس گیہوں (گندم) سے نہیں کھائے گا" یا "وہ اس فرات (دریا) سے نہیں پیئے گا"،

فَعِنۡدَ أَبِي حَنِيفَةَ الۡعَمَلُ بِالۡحَقِيقَةِ أَوۡلٰى وَعِنۡدَهُمَا الۡعَمَلُ بِعُمُومِ الۡمَجَازِ أَوۡلٰى

تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا زیادہ بہتر (اولیٰ) ہے، اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک عمومِ مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

اس مقام پر مصنفِ حسامی رحمۃ اللہ علیہ اس صورت کو بیان کر رہے ہیں جہاں لفظ کے حقیقی اور مجازی دونوں معنی لوگوں میں رائج اور مستعمل ہوں۔ یہاں سے احناف رحمۃ اللہ علیہم کے دو بڑے مکاتبِ فکر کا اختلاف شروع ہوتا ہے:

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا موقف (ترجیحِ حقیقت):

امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا اصول یہ ہے کہ چونکہ حقیقت کلام کی "اصل" ہے، اس لیے جب تک اس پر عمل کرنا ممکن ہو (خواہ وہ کم ہی

کیوں نہ ہو)، اسے مجاز پر ترجیح دی جائے گی۔

پہلی مثال (گندم کا کھانا): اگر کسی نے کہا "لَا يَأْكُلُ مِنْ هٰذِهِ الْحِنْطَةِ"، وہ اس گندم سے نہیں کھائے گا۔ اس کی حقیقت "عینِ گندم" (دانے) چبانا یا بھون کر کھانا ہے۔ چونکہ یہ عمل ممکن اور مستعمل ہے، اس لیے امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حانث تبھی ہوگا جب وہ عینِ گندم کھائے۔ روٹی کھانے سے حانث نہیں ہوگا کیونکہ روٹی مجاز ہے۔

دوسری مثال (دریا کا پانی پینا): اگر کسی نے کہا "لَا يَشْرَبُ مِنْ هٰذِهِ الْفُرَاتِ"، وہ اس نہر سے نہیں پیوئے گا۔ اس کی حقیقت نہر میں منہ لگا کر پانی پینا ہے۔ چونکہ دیہاتوں میں یہ طریقہ مستعمل ہے، اس لیے اسی پر عمل ہوگا اور برتن سے پینے پر امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ حانث نہیں ہوگا۔

صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کا موقف (ترجیحِ عمومِ مجاز):

صاحبین رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ جب مجاز لوگوں میں اس قدر عام ہو جائے کہ وہی کلام سے فوراً سمجھ میں آتا ہو، تو اسے حقیقت پر ترجیح دی جائے گی کیونکہ مجاز میں "عموم" پایا جاتا ہے۔

گیہوں کی مثال میں: ان کے نزدیک گندم سے بنی ہوئی روٹی کھانا بھی اس قسم میں شامل ہے، لہٰذا روٹی کھانے سے بھی وہ حانث ہو جائے گا۔

پانی کی مثال میں: نہر سے پانی پینے کا مطلب برتن، چلو یا کسی بھی طریقے سے پینا ہے، اس لیے وہ ہر صورت میں حانث ہو جائے گا۔

❁ **ایک باریک نکتہ:** کہ گندم کے "ستو" کھانے سے صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک حانث نہیں ہوگا۔

وجہ: گندم سے روٹی بننا ایک معروف مجاز ہے، جبکہ ستو بننا عرف میں ایک بالکل الگ جنس شمار کی جاتی ہے، اس لیے وہ عمومِ مجاز میں داخل نہیں ہے۔

خلاصہ کلام: یہ اختلاف دراصل "اصل" (حقیقت) اور "عرف" (مجازِ متعارف) کے درمیان ترجیح کا ہے۔ امام صاحب "لفظ کی قوت" (حقیقت) کو دیکھتے ہیں، جبکہ صاحبین "تعاملِ ناس" (لوگوں کے رواج) کو اہمیت دیتے ہیں۔

وَ هٰذَا يَرْجِعُ إِلَى أَصْلٍ وَ هُوَ أَنَّ الْمَجَازَ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِيْقَةِ فِي التَّكَلُّمِ عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رحمۃ اللہ علیہ

اور یہ (اختلاف) ایک اصل (قاعدے) کی طرف لوٹتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ "تکلم" (کلام کرنے) میں ہے،

حَتّٰى صَحَّتِ الِاسْتِعَارَةُ بِهٖ عِنْدَهٗ وَإِنْ لَمْ يَنْعَقِدْ لِإِيْجَابِ الْحَقِيْقَةِ

حتیٰ کہ ان کے نزدیک استعارہ (مجازی معنی) اس وقت بھی صحیح ہو جاتا ہے اگرچہ وہ لفظ حقیقت کو ثابت کرنے کے لیے منعقد نہ ہو سکے،

كَمَا فِي قَوْلِهٖ لِعَبْدِهٖ وَ هُوَ أَكْبَرُ سِنًّا مِنْهُ "هٰذَا ابْنِي" فَاعْتُبِرَ الرُّجْحَانُ فِي التَّكَلُّمِ

جیسا کہ کسی شخص کا اپنے ایسے غلام کے بارے میں کہنا جو عمر میں اس سے بڑا ہو کہ "یہ میرا بیٹا ہے"،

فَصَارَتِ الْحَقِيْقَةُ أَوْلٰى وَ عِنْدَهُمَا الْمَجَازُ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِيْقَةِ فِي الْحُكْمِ

پس (امام صاحبؒ کے نزدیک) تکلم میں رجحان کا اعتبار کیا گیا تو حقیقت اولیٰ ٹھہری، اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ "حکم" میں ہے،

وَ فِي الْحُكْمِ لِلْمَجَازِ رُجْحَانٌ لِاشْتِمَالِهٖ عَلٰى حُكْمِ الْحَقِيْقَةِ فَصَارَ أَوْلٰى

اور حکم میں مجاز کو رجحان حاصل ہے کیونکہ وہ حقیقت کے حکم کو بھی شامل ہوتا ہے، اس لیے (ان کے نزدیک) مجاز اولیٰ ٹھہرا۔

مجاز حقیقت کا خلیفہ کس جہت میں ہے؟

(وَهٰذَا يَرْجِعُ إِلٰى أَصْلٍ۔۔) سے مصنفِ حسامی رحمۃ اللہ علیہ اس بنیادی جڑ کو بیان کر رہے ہیں جہاں سے امام ابوحنیفہ اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہم کے درمیان حقیقت و مجاز کے ترجیحی مسائل پھوٹتے ہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا موقف (خلیفہ فی التکلم):

امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ تکلم (بولنے) کی جہت سے ہے۔

❁ **اصولی نکتہ**: آپ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب کوئی شخص کلام کرتا ہے، تو اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس کا کلام لغو (بیکار) نہ جائے، بلکہ اس کا صحیح ہونا (تکلم) ثابت ہو جائے۔

❁ **مثال**: اگر ایک شخص اپنے ایسے غلام کو جو عمر میں اس سے بڑا ہو، کہے ھذا ابنی: "یہ میرا بیٹا ہے"۔

❁ **حقیقت**: یہاں حقیقت (بیٹا ہونا) عقلاً محال ہے کیونکہ چھوٹا بڑے کا باپ نہیں ہو سکتا۔

❁ **امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال**: چونکہ تکلم کو لغو ہونے سے بچانا ہے، اس لیے ہم مجازی معنی (آزادی) کی طرف جائیں گے۔ ان کے نزدیک چونکہ حقیقت تکلم کی جہت سے اصل ہے، اس لیے جب تک حقیقت کا ادنیٰ سا احتمال بھی رہے، وہی اولیٰ ہو گی۔

صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کا موقف (خلیفہ فی الحکم):

صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ حکم کی جہت سے ہے۔

❁ **اصولی نکتہ:** ان کا کہنا ہے کہ کلام کرنے کا اصل مقصد اس کا نتیجہ (حکم) برآمد کرنا ہے۔

❁ **استدلال:** مجاز میں عموم ہوتا ہے اور وہ حقیقت کے حکم کو بھی اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہوتا ہے، اس لیے حکم کے برآمد ہونے میں مجاز کو حقیقت پر برتری (رجحان) حاصل ہے۔ اسی لیے ان کے نزدیک "**مجازِ متعارف**" حقیقت پر مقدم ہوتا ہے۔

فائدہ: (اعتبارِ رجحان):

یہ جان لیجئے کہ دونوں فریقوں کے نزدیک حقیقت کا خلیفہ ہونا تو متفق علیہ ہے، اختلاف صرف جہت کا ہے۔

❁ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک کلام کی لغوی ترکیب اور اس کی فصاحت (تکلم) اصل ہے۔

❁ صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک کلام کا مقصود (حکم) تک پہنچنا اصل ہے، اور مجاز اس مقصود تک پہنچنے کا زیادہ قوی ذریعہ ہے۔

خلاصہ کلام:

یہ اختلاف ایک باریک بینی پر مبنی ہے: امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ لفظ کی "**حفاظت**" کرتے ہیں کہ متکلم کا بول صحیح رہے، جبکہ صاحبین رحمۃ اللہ علیہما لفظ کے "**اثر**" (حکم) کو دیکھتے ہیں کہ اس کا نتیجہ قوی برآمد ہو۔ اسی لیے مذکورہ بالا غلام کی مثال میں، امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک آزادی کا حکم صرف اس لیے آیا تا کہ کلام لغو نہ ہو، جبکہ صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک یہ مجازِ متعارف کی وجہ سے اولیٰ ہے۔

ثُمَّ جُمْلَةُ مَا تُتْرَكُ بِهِ الْحَقِيقَةُ خَمْسَةٌ: قَدْ تُتْرَكُ بِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ

پس وہ (تمام وجوہات) جن کی وجہ سے حقیقت کو ترک کیا جاتا ہے، پانچ ہیں: (پہلی وجہ یہ کہ حقیقت) محلِ کلام کی دلالت کی وجہ سے ترک کر دی جاتی ہے۔

حقیقت کو ترک کرنے کے پانچ مقامات:

یہاں مصنفِ حسامی رحمۃ اللہ علیہ اب ان مخصوص حالات کی تفصیل بیان فرما رہے ہیں جہاں اصولی طور پر حقیقت کو چھوڑنا واجب ہو جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ پانچ قرائن ہیں، جبکہ صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک ایک چھٹا قرینہ "**مجازِ متعارف**" بھی ہے۔

پہلا قرینہ: دلالتِ محل (مقامِ کلام کا تقاضا):

دلالتِ محل سے مراد یہ ہے کہ جس موضوع یا مقام پر بات کی جا رہی ہے، وہاں حقیقت کو مراد لینا کلام کو "**جھوٹ**" یا "**بے معنی**" بنا دیتا ہو۔ کلام کو سچا اور بامعنی رکھنے کے لیے حقیقت کو چھوڑ کر مجاز مراد لیا جاتا ہے۔

قرآنی مثال (برابری کی نفی):

❁ آیت: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**لَا يَسْتَوِي الْأَعْمٰى وَالْبَصِيْرُ**" (اندھا اور آنکھ والا برابر نہیں ہو سکتے)۔

❁ **حقیقت:** اس کا حقیقی معنی جسمانی اندھے پن اور بینائی کی نفی ہے۔مگر ہم دیکھتے ہیں کہ دنیا میں بہت سے اندھے اور بینا انسان، کھانے پینے اور دیگر انسانی صفات میں برابر ہوتے ہیں۔

❁ **مجاز:** اگر یہاں حقیقی برابری کی نفی مراد لیں تو کلام حقیقت کے خلاف (کذب) ہوجائے گا۔لہٰذا محلِ کلام کی دلالت کی وجہ سے یہاں مجازی معنی یعنی "**کافر اور مومن کی فضیلت میں برابری کی نفی**" مراد لی جائے گی۔

حدیثی مثال (اعمال کا دارومدار):

حدیث: نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ**" (اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے)۔

❁ **حقیقت:** اس کا حقیقی معنی یہ بنتا ہے کہ نیت کے بغیر عمل کا وجود ہی ممکن نہیں۔حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے اعمال نیت کے بغیر بھی دنیا میں صادر ہوجاتے ہیں۔

❁ **مجاز:** کلام کو سچا رکھنے کے لیے یہاں حقیقت کو چھوڑ کر مجازی معنی یعنی "**اعمال کے ثواب یا اخروی حکم کا نیت پر موقوف ہونا**" مراد لیا جائے گا۔

وَبِدَلَالَةِ الْعَادَةِ كَمَا ذَكَرْنَا.

اور (کبھی حقیقت کو ترک کیا جاتا ہے) عادت کی دلالت کی وجہ سے، جیسا کہ ہم نے (پہلے) ذکر کیا ہے۔

اس مقام پر صاحب حسامی رحمہ اللہ علیہ حقیقت کو ترک کرنے کے دوسرے بڑے قرینے یعنی "**عادت**" کی وضاحت فرما رہے ہیں۔

دوسرا قرینہ: دلالتِ عادت (عرف ورواج)

اصول یہ ہے کہ کبھی حقیقت کو اس لیے چھوڑ دیا جاتا ہے کہ لوگوں کی عادت اور عرف میں وہ لفظ مجازی معنی میں اس قدر رائج ہو چکا ہوتا ہے کہ حقیقی معنی متروک معلوم ہوتے ہیں۔

مثالیں:

صلاۃ، زکاۃ، حج: ان الفاظ کے لغوی (حقیقی) معنی دعا، پاکیزگی اور قصد کرنا ہیں۔مگر لوگوں کی عادت اور شرعی عرف کی وجہ سے ان حقیقی معنوں کو چھوڑ کر مخصوص عبادات (نماز، مالی عبادت، زیارتِ بیت اللہ) مراد لی جاتی ہیں۔

قسم کا مسئلہ: اگر کوئی کہے "**واللہ! میں گھر میں قدم نہیں رکھوں گا**"، تو عادت کی بنا پر اس سے مراد "**داخل ہونا**" لیا جائے گا، محض ننگے پاؤں زمین چھونا مراد نہیں ہوگا۔

خلاصہ کلام:

حقیقت کو ترک کرنا کوئی اتفاقی عمل نہیں بلکہ یہ "صحتِ کلام" (کلام کو جھوٹ سے بچانے) اور "فہمِ عام" (عادتِ ناس) کے تقاضوں کے تحت ہوتا ہے۔ اس پوری بحث کا نچوڑ یہ ہے کہ کلام کا مقصدِ اصلی ہدایت اور سچائی ہے، اور جہاں حقیقت اس مقصد میں رکاوٹ بنے، وہاں مجاز ہی اصل حقیقت بن جاتا ہے۔

وَ بِدَلَالَةِ مَعْنًى يَرْجِعُ إِلَى الْمُتَكَلِّمِ كَمَا فِي يَمِينِ الْفَوْرِ

اور (تیسرا قرینہ یہ ہے کہ ترک حقیقت کہ) ایسے معنی کی دلالت کی وجہ سے جس کا تعلق متکلم سے ہو، جیسا کہ یمینِ فور (فوری قسم) میں ہوتا ہے۔

مصنفِ حسامی رحمۃ اللہ علیہ حقیقت کو ترک کرنے کا تیسرا قرینہ بیان فرما رہے ہیں، جسے اصطلاح میں "دلالتِ متکلم" یا "یمینِ فور" کہا جاتا ہے۔

یمینِ فور کی تعریف اور لغوی بنیاد:

"فور" کا لفظ "فارت القدر" (ہانڈی کا جوش مارنا) سے مشتق ہے۔ جب کوئی شخص کسی خاص کیفیت یا جوش اور غصہ میں آ کر فوراً کوئی قسم کھائے، تو اسے "یمینِ فور" کہتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے پہلے لوگ صرف دو قسم کی یمین (مؤبدہ اور موقت) سے واقف تھے، امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے تیسری قسم "یمینِ فور" کا استنباط فرمایا۔

دلالتِ متکلم کی وضاحت (مثال کے ساتھ):

اس قرینے کا حاصل یہ ہے کہ متکلم جس حال یا کیفیت میں بات کر رہا ہے، وہ اس بات کی دلیل بن جاتی ہے کہ یہاں لفظ کے حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ وہ خاص صورت مراد ہے جس کی وجہ سے متکلم کو غصہ یا جوش آیا۔

وضاحتی مثال: کسی شخص نے دوسرے کو کھانے کی دعوت دی، دوسرے نے غصے میں آ کر کہا: "واللہِ لَا أَتَغَدّٰی" (اللہ کی قسم! میں کھانا نہیں کھاؤں گا)۔

حقیقی معنی: اس کا حقیقی معنی یہ ہے کہ وہ شخص پوری زندگی کبھی بھی "غدا" (دوپہر کا کھانا) نہیں کھائے گا۔

دلالتِ متکلم (مجاز): متکلم نے یہ قسم داعی (دعوت دینے والے) کے اصرار اور اس غصے کی کیفیت میں کھائی ہے، لہٰذا اس کا تعلق صرف اسی وقت کے کھانے سے ہوگا۔

فقہی نتیجہ: اگر وہ شخص اسی وقت داعی کے ساتھ کھانا کھائے گا تو حانث (قسم توڑنے والا) ہوگا، لیکن اگر وہ کچھ دیر بعد یا کسی اور کے ساتھ کھانا کھائے گا تو حانث نہیں ہوگا۔ یہاں متکلم کی کیفیت (دلالتِ متکلم) کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی (ہمیشہ کے لیے

نفی) کو ترک کر کے مجازی معنی (صرف اسی وقت کی نفی) مراد لیے گئے۔

ایک علمی سوال اور اس کا جواب:

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا اس تیسری قسم (یمینِ فور) کو ایجاد کرنا "دین میں نئی بات" (احداث فی الدین) تو نہیں؟

جواب: یہ ایجاد نہیں بلکہ استنباط ہے جو حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی ایک حدیث سے ثابت ہے۔ ایک مرتبہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ اور ان کے بیٹے کو کسی کی مدد کے لیے بلایا گیا تو انہوں نے قسم کھائی کہ ہم مدد نہیں کریں گے،[1] لیکن بعد میں اس کی مدد کی اور حانث نہیں ہوئے کیونکہ وہ قسم اسی خاص وقت اور کیفیت کے لیے تھی۔

خلاصہ کلام:

اس کا نچوڑ یہ ہے کہ کلام صرف الفاظ کا مجموعہ نہیں بلکہ متکلم کے جذبات اور حالات کا عکاس بھی ہوتا ہے۔ جہاں متکلم کا حال پکار پکار کر کہہ رہا ہو کہ وہ ایک خاص لمحے کی بات کر رہا ہے، وہاں لغوی عموم (حقیقت) پر اصرار کرنا ناانصافی ہوگی۔ اسی لیے "یمینِ فور" میں حقیقت کو چھوڑنا واجب ہے۔

تَعَالَى	قَوْلِهِ	فِي	كَمَا	النَّظْمِ	سِيَاقِ	بِدَلَالَةِ	وَ

اور (چوتھا قرینہ یہ ہے کہ حقیقت کو ترک کیا جاتا ہے) کلام کے سیاق و سباق کی دلالت کی وجہ سے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے

﴿فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾ (الكهف:29)

"پس جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے، بے شک ہم نے ظالموں کے لیے آگ تیار کر رکھی ہے۔"

یہاں سے مصنفِ رحمۃ اللہ علیہ حقیقت کو ترک کرنے کا چوتھا موقع بیان فرما رہے ہیں، جسے "دلالتِ سیاقِ کلام" کہا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کلام کے آگے پیچھے کے الفاظ اور کلام کا پورا ڈھانچہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ یہاں لفظ کے حقیقی معنی مراد نہ لیے جائیں۔

سیاقِ کلام کی تعریف: سیاق سے مراد وہ قرینہ ہے جو کلام کے آخر میں ہو (مؤخر)، اور سباق سے مراد وہ قرینہ ہے جو کلام کے شروع میں ہو (مقدم)۔ کبھی کلام کا لب و لہجہ خود بتاتا ہے کہ کہنے والے کا مقصد کیا ہے۔

---

[1] صحیح مسلم:

قرآنی مثال (ایمان اور کفر کا اختیار):

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَمَنْ شَآءَ فَلْیُؤْمِنْ وَمَنْ شَآءَ فَلْیَکْفُرْ"۔

❁ **حقیقی معنی:** لفظ "فَلْیُؤْمِنْ" اور "فَلْیَکْفُرْ" دونوں صیغہ امر (حکم) ہیں۔ حقیقت کے اعتبار سے "امر" کا مطلب کسی کام کے کرنے کا حکم دینا ہوتا ہے، جس کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ اللہ ایمان لانے کا بھی حکم دے رہا ہے اور (نعوذ باللہ) کفر کرنے کا بھی اختیار و حکم دے رہا ہے۔

سیاقِ کلام کی دلالت: لیکن آیت کا اگلا حصہ "إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِيْنَ نَارًا" (ہم نے ظالموں کے لیے آگ تیار کر رکھی ہے) پکار کر کہہ رہا ہے کہ یہاں کفر کی اجازت یا حکم مقصود نہیں ہے۔

مجازی معنی: آگ کی وعید (سیاق) اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں صیغہ امر اپنے حقیقی معنی (حکم/اختیار) میں نہیں ہے بلکہ مجازی معنی یعنی "توبیخ و زجر" (ڈانٹ ڈپٹ اور دھمکی) کے لیے استعمال ہوا ہے۔

ایک عرفی مثال (طلاق کا مسئلہ):

اس کی ایک اور مثال دی گئی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے سے کہے: "اِنْ کُنْتَ رَجُلًا فَطَلِّقِ امْرَاَتِیْ" (اگر تو مرد ہے تو میری بیوی کو طلاق دے دے)۔

حقیقی معنی: یہاں بظاہر یہ دوسرے کو طلاق دینے کا وکیل (نمائندہ) بنا رہا ہے۔

سیاق کی دلالت: لیکن "اِنْ کُنْتَ رَجُلًا" (اگر تو مرد ہے) کے الفاظ بتا رہے ہیں کہ کہنے والا اسے طلاق کا اختیار نہیں دے رہا بلکہ اسے طعنہ دے رہا ہے اور اسے عاجز ثابت کرنا چاہتا ہے۔

فقہی نتیجہ: لہٰذا اس کلام سے وہ دوسرا شخص وکیل نہیں بنے گا اور اس کے طلاق دینے سے طلاق واقع نہیں ہوگی، کیونکہ سیاقِ کلام کی وجہ سے حقیقی معنی (توکیل) متروک ہو گئے اور مجازی معنی (توبیخ و عاجز کرنا) مراد لیے گئے۔

خلاصہ کلام:

اس بحث کا نچوڑ یہ ہے کہ الفاظ کو ان کے سیاق و سباق سے کاٹ کر نہیں دیکھا جا سکتا۔ کلام کا مجموعی تاثر اور اس کے بعد آنے والی وعید یا طعنہ اس بات کا فیصلہ کرتے ہیں کہ متکلم کی مراد کیا ہے۔ جہاں حقیقت کلام کے مجموعی رخ سے ٹکرائے، وہاں مجاز کا راستہ اختیار کرنا ہی دانشمندی ہے۔

وَ بِدَلَالَةِ اللَّفْظِ فِي نَفْسِهٖ كَمَا إِذَا حَلَفَ "لَا يَأْكُلُ لَحْمًا" فَأَكَلَ لَحْمَ السَّمَكِ لَمْ يَحْنَثْ

اور (پانچواں قرینہ) خود لفظ کی اپنی دلالت کی وجہ سے ہے: جیسا کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ "گوشت نہیں کھائے گا" پھر اس نے مچھلی کا گوشت کھایا تو وہ حانث نہیں ہوگا۔

وَ كَذَا إِذَا حَلَفَ "لَا يَأْكُلُ فَاكِهَةً" فَأَكَلَ الْعِنَبَ لَمْ يَحْنَثْ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ

اور اسی طرح جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ "پھل نہیں کھائے گا" پھر اس نے انگور کھائے تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ حانث نہیں ہوگا۔

لِقُصُوْرٍ فِي الْمَعْنَى الْمَطْلُوْبِ فِي الْاَوَّلِ وَ زِيَادَةٍ فِي الثَّانِي

کیونکہ پہلے مسئلے (گوشت) میں مطلوبہ معنی میں قصور (کمی) ہے اور دوسرے مسئلے (پھل) میں (مطلوبہ معنی سے) زیادتی ہے۔

یہاں سے مصنفِ رحمۃ اللہ علیہ حقیقت کو ترک کرنے کا پانچواں اور آخری قرینہ بیان فرما رہے ہیں جسے "دلالتِ لفظی" کہا جاتا ہے۔

دلالت لفظی یہ ہے کہ لفظ سیاق وسباق، عرف و عادت سے قطع نظر کرتے ہوئے اپنے ماخذ اشتقاق اور مادّہ کے اعتبار سے اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کے حقیقی معنے مراد نہیں ہیں، لفظ اگرچہ اپنی وضع کے اعتبار سے اپنے تمام افراد کو شامل ہوتا ہے لیکن اس کے افراد میں معنے کی زیادتی اور نقصان کی وجہ سے تفاوت ہوتا ہے، بعض افراد میں وہ معنے شدت وقوت کے ساتھ پائے جاتے ہیں اور بعض افراد میں ضعف ونقصان کے ساتھ، اس زیادتی ونقصان کی وجہ سے لفظ حقیقت سے خارج ہوجاتا ہے اور مجازی معنے مراد ہوتے ہیں، ایسے لفظ کو مشکّک کہا جاتا ہے،

چنانچہ مشکّک وہ کلی ہے جو اپنے مصداق کے بعض افراد پر زیادتی کے ساتھ اور بعض پر نقصان کے ساتھ صادق آئے، مثلاً سفیدی ایک کلی ہے، دودھ پر شدت کے ساتھ اور ہاتھی دانت پر نقصان کے ساتھ صادق آتی ہے۔

مثال گوشت (لحم) کی مثال اور "قصور" کی وضاحت

(كَمَا إِذَا حَلَفَ "لَا يَأْكُلُ لَحْمًا"۔۔) یہاں سے مصنف رحمۃ اللہ علیہ فی نفسہٖ لفظ کی دلالت کی مثال بیان فرما رہے ہیں کہ "اذا حلف لا یاکل لحمًا"، اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں گوشت نہیں کھاؤں گا اور اس کی کوئی مخصوص نیت نہیں ہے تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ لحم کے عام معنے میں لحمِ سمک بھی داخل ہو، کیوں کہ یہ بھی درحقیقت لحم کا ایک فرد ہے، لہٰذا جس طرح گوشت کھانے سے حانث ہوگا، اسی طرح مچھلی کھانے سے بھی حانث ہوگا، یہی امام شافعی و مالک اور صاحبین رحمہم اللہ علیہم کا مذہب ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ: اللہ تعالیٰ نے "لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا" فرما کر مچھلی کو گوشت میں شمار کیا ہے، جب ثابت ہوا کہ مچھلی گوشت ہے تو لہٰذا مچھلی کھانے سے بھی حانث ہوگا۔

دوسری مثال: پھل (فا کھۃ) کی مثال اور "زیادتی" کی وضاحت:

لفظِ "فا کھۃ " (پھل) کا مادہ "ف-ك-ہ " ہے، جس کا معنی "لذت اور فرحت" ہے۔ پھل اسے کہتے ہیں جو صرف لذت کے لیے کھایا جائے، جس سے بدن کی بنیادی غذائی ضرورت (بھوک مٹانا) پوری کرنا مقصود نہ ہو۔

❁ **امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال:** انگور میں لذت اور فرحت تو ہے، مگر اس کے ساتھ ساتھ اس میں "غذائیت" بھی بہت زیادہ ہے۔

❁ **زیادتی:** چونکہ انگور میں "لذت" کے ساتھ ساتھ "غذائیت" کی زیادتی موجود ہے، اس لیے یہ خالص "فا کھۃ " (صرف لذت کی چیز) نہ رہا۔ لہٰذا امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک انگور کھانے سے پھل کی قسم نہیں ٹوٹتی۔

صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کا موقف: صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک انگور "مجازِ متعارف" (مشہور پھل) ہے، اس لیے ان کے نزدیک قسم ٹوٹ جائے گی۔

خلاصہ و تنبیہ (عرف کا بدلنا):

مشائخ نے وضاحت فرمائی ہے کہ یہ اختلاف دراصل زمانے اور عرف کا ہے۔ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے دور کے عرف کے مطابق فیصلہ دیا، جبکہ صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے دور میں عرف بدل چکا تھا۔

تنبیہ: یمین (قسم) کا مدار عرف پر ہوتا ہے۔ اگر کسی علاقے کے عرف میں مچھلی کو گوشت اور انگور کو خالص پھل ہی سمجھا جاتا ہو، تو وہاں قسم ٹوٹ جائے گی۔

خلاصہ: اس کا نچوڑ یہ ہے کہ الفاظ کے پیچھے چھپے ہوئے ان کے "مادے" اور "اوصاف" کو دیکھنا فقہ کی گہرائی ہے۔ جہاں لفظ اپنے اصل اوصاف میں کمی (قصور) یا غیر متعلقہ اوصاف کی زیادتی کا شکار ہو جائے، وہاں اس کا حقیقی حکم بدل جاتا ہے۔

خلاصہ کلام:

حاصل یہ ہے کہ حقیقت کو ترک کرنے کے یہ پانچوں قرائن (محل، عادت، متکلم، سیاق اور لفظ) اس لیے مقرر کیے گئے ہیں تا کہ کلام لغو نہ ہو اور انسانی معاشرت میں الفاظ کے وہی معانی سمجھے جائیں جو عقل، شرع اور عرف کے مطابق مقصود ہیں۔

وَأَمَّا الصَّرِيحُ فَمِثْلُ قَوْلِهٖ " بِعْتُ " وَ " اشْتَرَيْتُ " وَ " وَهَبْتُ " ـ

اور بہر حال صریح (وہ لفظ ہے جس کی مراد ظاہر ہو) جیسے متکلم کا یہ قول: "میں نے بیچا"، "میں نے خریدا" اور "میں نے ہبہ کیا"،

وَ حُكْمُهُ تَعَلُّقُ الْحُكْمِ بِعَيْنِ الْكَلَامِ وَ قِيَامُهُ مَقَامَ مَعْنَاهُ حَتَّى اسْتُغْنِيَ عَنِ الْعَزِيمَةِ

اوراس کا حکم یہ ہے کہ حکم (ثبوتِ بیع وغیرہ) خود کلام کے ساتھ معلق ہو جاتا ہے اور کلام اپنے معنی کے قائم مقام ہو جاتا ہے، یہاں تک کہ نیت (عزیمت) کی ضرورت باقی نہیں رہتی،

لِأَنَّهُ ظَاهِرُ الْمُرَادِ وَ حُكْمُ الْكِنَايَةِ أَنَّهُ لَايَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ إِلَّا بِالنِّيَّةِ

اس لیے کہ اس کی مراد بالکل ظاہر ہے؛ اور کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل واجب نہیں ہوتا مگر نیت کے ساتھ،

لِأَنَّهُ مُسْتَتِرُ الْمُرَادِ وَ ذٰلِكَ مِثْلُ الْمَجَازِ قَبْلَ أَنْ يَصِيْرَ مُتَعَارَفًا

اس لیے کہ کنایہ کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے، اور یہ (کنایہ) اس مجاز کی طرح ہے جو ابھی عرف میں رائج (متعارف) نہ ہوا ہو۔

(وَ حُكْمُهُ تَعَلُّقُ الْحُكْمِ بِعَيْنِ الْكَلَامِ ــ) مصنفِ رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے کلام کی تیسری تقسیم یعنی صریح اور کنایہ کی بحث شروع کر رہے ہیں۔

صریح کی تعریف اور اس کا حکم:

"صریح" کا لفظ صَرُحَ سے مشتق ہے، جس کے معنی "خالص" کے ہیں۔ اصطلاح میں صریح اس لفظ کو کہتے ہیں جس کے بولتے ہی اس کی مراد بغیر کسی سوچ بچار کے واضح ہو جائے۔

مثالیں: بیع وشراء کے لیے "بِعْتُ" (بیچا) اور "اشتریتُ" (خریدا)۔ طلاق کے لیے "انتِ طالق" (تجھے طلاق ہے)۔

حکم: صریح کا حکم یہ ہے کہ اس میں نیت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اگر کسی نے بغیر ارادے کے یا مذاق میں بھی "انتِ طالق" کہا تو طلاق واقع ہو جائے گی، کیونکہ لفظ خود اپنے معنی پر صراحتاً دلالت کر رہا ہے۔

کنایہ کی تعریف اور حکم:

صاحب کتاب رحمۃ اللہ علیہ نے کنایہ کی تعریف ذکر نہیں کی ہے، صرف اشارہ فرمایا ہے۔

"کنایہ" اس لفظ کو کہتے ہیں جس کی مراد پوشیدہ ہو اور بغیر نیت یا قرینے کے واضح نہ ہو سکے۔

حکم: کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل اس وقت تک واجب نہیں ہوتا جب تک متکلم کی نیت یا کوئی خارجی قرینہ موجود نہ ہو۔ مثلاً کسی نے بیوی سے کہا: انت بائن "تو مجھ سے جدا ہے"۔ اب اس سے طلاق بھی مراد ہو سکتی ہے اور صرف ناراضگی بھی۔ یہاں نیت فیصلہ کرے گی۔

ذٰلِكَ مِثْلُ الْمَجَازِ: مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ایک لطیف نکتہ بیان کیا ہے کہ کنایہ اس مجاز کی طرح ہے جو ابھی عرف میں مشہور نہ ہوا ہو۔

وجہِ مشابہت: جس طرح غیر متعارف مجاز میں معنی پوشیدہ ہوتے ہیں اور نیت کی محتاجی ہوتی ہے، ویسے ہی کنایہ میں بھی نیت ضروری ہے۔

تبدیلیِ حکم: اگر کوئی مجاز اتنا مشہور ہو جائے کہ عرف میں وہی مراد لیا جانے لگے (مجازِ متعارف)، تو وہ کنایہ نہیں رہتا بلکہ حکمِ صریح میں داخل ہو جاتا ہے، پھر اس میں بھی نیت کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

اہم نکتہ (دیانۃً اور قضاءً کا فرق):

اگر کوئی شخص صریح لفظ بولے لیکن کہے کہ میری نیت یہ نہیں تھی:

دیانۃً: اللہ کے ہاں اس کی بات معتبر ہو سکتی ہے اگر وہ سچا ہو۔

قضاءً: دنیاوی عدالت (قاضی) میں اس کی بات تسلیم نہیں کی جائے گی کیونکہ صریح لفظ اپنی مراد ظاہر کرنے میں کافی ہے۔

خلاصہ کلام:

حاصل یہ ہے کہ شریعت نے معاملات کو واضح رکھنے کے لیے الفاظ کی قوت کو معتبر مانا ہے۔ صریح الفاظ معاشرتی نظم وضبط کے لیے نیت سے بے نیاز ہو کر حکم ثابت کرتے ہیں، جبکہ کنایہ متکلم کے ضمیر (نیت) پر منحصر ہوتا ہے۔

وَسُمِّيَ الْبَائِنُ وَالْحَرَامُ وَنَحْوُهُمَا كِنَايَاتِ الطَّلَاقِ مَجَازًا لِأَنَّهَا مَعْلُومَةُ الْمَعَانِيْ

اور بائن، حرام اور ان جیسے (دیگر الفاظ) کو "کنایاتِ طلاق" بطورِ مجاز کہا گیا ہے، کیونکہ ان کے معانی (لغت میں) معلوم ہیں۔

لٰكِنَّ الْإِبْهَامَ فِيْمَا يَتَّصِلُ بِهٖ وَيَعْمَلُ فِيْهِ فَلِذٰلِكَ شَابَهَتِ الْكِنَايَاتِ

لیکن ابہام اس (محل) میں ہے جس کے ساتھ یہ لفظ جڑتا ہے اور جس میں یہ عمل کرتا ہے، پس اسی وجہ سے یہ کنایات کے مشابہ ہو گئے۔

فَسُمِّيَتْ بِذٰلِكَ مَجَازًا وَ لِهٰذَا الْإِبْهَامِ احْتِيْجَ إِلَى النِّيَّةِ فَإِذَا زَالَ الْإِبْهَامُ بِالنِّيَّةِ

چنانچہ ان کا نام مجازاً (کنایہ) رکھا گیا، اور اسی ابہام کی وجہ سے نیت کی ضرورت پیش آئی، پھر جب نیت سے ابہام دور ہو گیا،

وَجَبَ الْعَمَلُ بِمُوْجَبَاتِهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ تُجْعَلَ عِبَارَةً عَنِ الصَّرِيْحِ وَ لِذٰلِكَ جَعَلْنَاهَا بَوَائِنَ

تو ان کے تقاضوں (موجبات) پر عمل کرنا واجب ہو گیا بغیر اس کے کہ انہیں صریح کی عبارت قرار دیا جائے، اور اسی وجہ سے ہم نے ان (الفاظ) کو بائن قرار دیا ہے۔

مصنفِ حسامی رحمۃ اللہ علیہ اس عبارت میں ایک نہایت اہم علمی اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ "بائن" اور "حرام" جیسے الفاظ کو کنایہ کیوں کہا جاتا ہے؟

ایک علمی اعتراض اور اس کا جواب:

اعتراض: کنایہ وہ ہوتا ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو، جبکہ بائن (جدا ہونا) اور حرام (ممنوع ہونا) کے لغوی معانی تو ہر صاحبِ زبان کو معلوم ہیں۔ پھر انہیں کنایہ کیوں کہا جاتا ہے؟

جواب: حقیقت میں یہ الفاظ "کنایہ" نہیں ہیں بلکہ انہیں بطورِ مجاز کنایہ کہا جاتا ہے۔ ان کے لغوی معنی میں تو کوئی ابہام نہیں، مگر ان کے محل (جس پر یہ لفظ بولا جا رہا ہے) میں ابہام ہے۔

ابہامِ محل کی وضاحت: جب شوہر اپنی بیوی سے کہتا ہے: "انتِ بائن" (تو جدا ہے)، تو یہاں ابہام یہ ہے کہ وہ کس چیز سے جدا ہے؟

- آیا وہ نکاح سے جدا ہے؟
- یا وہ کسی مال یا خاندان سے جدا ہے؟

چونکہ یہاں محل (بیوی) کے اعتبار سے کئی احتمالات موجود ہیں، اس لیے یہ لفظ کنایہ کے مشابہ ہو گیا اور اس ابہام کو دور کرنے کے لیے نیت کی ضرورت پڑی۔

نیت کا اثر اور فقہی نتیجہ:

- جب شوہر نے نیت کر لی کہ "میری مراد نکاح سے جدا کرنا ہے"، تو ابہام ختم ہو گیا اور طلاق واقع ہو جائے گی۔

بائن ہونے کی وجہ: چونکہ لفظ "بائن" کے اپنے معنی "جدا ہونا" ہیں، اس لیے اس سے طلاقِ رجعی واقع نہیں ہوگی بلکہ طلاقِ بائن واقع ہوگی۔ اگر اسے صریح (طلاق) کے قائم مقام مانا جاتا تو طلاقِ رجعی واقع ہوتی، مگر احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک یہ اپنے لغوی معنی (جدائی) پر عمل کرتا ہے۔

حلِ عبارت:

"وَجَبَ الْعَمَلُ بِمُوْجَبَاتِهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ تُجْعَلَ عِبَارَةً عَنِ الصَّرِيْحِ وَلِذٰلِكَ جَعَلْنَاهَا بَوَائِنَ"۔

ترجمہ: تو ان کے تقاضوں (موجبات) پر عمل کرنا واجب ہو گیا بغیر اس کے کہ انہیں صریح کی عبارت قرار دیا جائے، اور اسی وجہ سے ہم نے ان (الفاظ) کو بائن قرار دیا ہے۔

حل: متن کی اس عبارت کا لبِ لباب یہ ہے کہ کنایاتِ طلاق (جیسے بائن اور حرام) میں نیت کا کام صرف "ابہامِ محل" کو دور کرنا ہے، نیت کا کام یہ نہیں ہے کہ نیت ان الفاظ کو "صریح طلاق" یا صریح طلاق کا قائم مقام بنائے۔

1-: ابہامِ محل کی وضاحت: لغوی طور پر "بائن" (جدا ہونا) کے معنی واضح ہیں، مگر یہ واضح نہیں تھا کہ بیوی کس چیز سے جدا

ہے(نکاح سے، مال سے یا میکے سے)۔نیت نے صرف یہ طے کیا کہ یہاں جدائی سے "نکاح" سے جدا ہونا مراد ہے۔

2-:اپنے مقتضیٰ پر عمل: جب نیت سے یہ طے ہو گیا کہ مراد نکاح کی جدائی ہے، تو اب یہ لفظ "بائن" اپنے مقتضیٰ (تقاضے) یعنی کامل جدائی کے مطابق عمل کرے گا، جس کا نتیجہ طلاقِ بائن ہے۔

3-:حقیقی کنایہ کی نفی: اگر یہ الفاظ حقیقت میں صریح طلاق کا کنایہ ہوتے، تو ان کا حکم وہی ہوتا جو صریح کا ہے (یعنی رجعی طلاق)، مگر یہاں ایسا نہیں ہے۔

"مِنْ غَيْرِ أَنْ تُجْعَلَ عِبَارَةً عَنِ الصَّرِيحِ" کا مطلب:

اس ٹکڑے کا فنی اور اصولی مطلب یہ ہے کہ "ان کنائی الفاظ کو صریح طلاق (لفظِ طلاق) کا ترجمہ یا قائم مقام قرار نہیں دیا جائے گا"۔

اس کی تفصیل درج ذیل نکات سے واضح ہوتی ہے:

قائم مقامی کی نفی: اس کا مطلب یہ ہے کہ جب شوہر کہتا ہے "انتِ بائن" ، تو ہم یہ نہیں مانتے کہ اس نے مجازی طور پر "انتِ طالق" کہا ہے۔ اگر ہم اسے "انتِ طالق" کی عبارت کے (قائم مقام) مان لیتے تو حکم وہی صریح والا ہوتا، یعنی رجعی طلاق واقع ہوتی۔

اصولی فرق: امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک کنایہ صریح کے قائم مقام ہوتا ہے، اس لیے وہاں رجعی طلاق کا احتمال رہتا ہے۔ جبکہ احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک یہ الفاظ صریح کے قائم مقام نہیں بنتے بلکہ اپنے لغوی معنی (جدائی و حرمت) میں مستقل رہتے ہیں۔

حکمِ بائن کی علت: چونکہ یہ الفاظ صریح کی "عبارت" (قائم مقام) نہیں بنے، اسی لیے ان پر صریح کا حکم (رجعت) جاری نہیں ہوا۔ بلکہ ان کے اپنے مقتضیٰ (مستقل جدائی) کی وجہ سے انہیں بائن قرار دیا گیا۔

حاصل یہ ہے کہ اس عبارت کا مقصد یہ بتانا ہے کہ نیت کے بعد یہ الفاظ کسی دوسرے لفظ (صریح) کا سہارا لیے بغیر، براہِ راست اپنے لغوی تقاضے کے تحت کام کرتے ہیں۔ یہی وہ نکتہ ہے جو احناف رحمۃ اللہ علیہم کے ہاں کنایات سے طلاقِ بائن واقع ہونے کی بنیادی وجہ بنتا ہے۔

خلاصہ کلام: اس کا خلاصہ اور نچوڑ یہ ہے کہ "بائن" اور "حرام" جیسے الفاظ اپنی ذات میں صریح ہیں مگر نسبت کے اعتبار سے کنایہ ہیں۔ نیت ان کے پوشیدہ مقصد کو واضح کر دیتی ہے، جس کے بعد ان کا شرعی حکم (جدائی نکاح) فوری طور پر نافذ ہو جاتا ہے۔

إِلَّا فِي قَوْلِ الرَّجُلِ "اِعْتَدِّي" لِأَنَّ حَقِيقَتَهُ لِلْحِسَابِ وَلَا أَثَرَ لِذٰلِكَ فِي النِّكَاحِ

مگر مرد کے اس قول "اعتدی" (عدت گزار) میں (حکمِ بائن نہیں ہوگا)، کیونکہ اس کی حقیقت "حساب کرنے" کے لیے ہے اور نکاح کو ختم کرنے میں حساب کا کوئی اثر (دخل) نہیں ہے۔

وَالِاعْتِدَادُ يَحْتَمِلُ أَنْ يُرَادَ بِهِ مَا يُعَدُّ مِنْ غَيْرِ الْأَقْرَاءِ فَإِذَا نَوَى الْأَقْرَاءَ وَزَالَ الْإِبْهَامُ بِالنِّيَّةِ

اور "اعتداد" (شمار کرنے) میں یہ احتمال ہے کہ اس سے حیض کے علاوہ دیگر چیزوں کا شمار کرنا مراد ہو، پس جب اس نے حیض کی نیت کر لی اور نیت سے ابہام دور ہو گیا،

وَجَبَ بِهٖ الطَّلَاقُ بَعْدَ الدُّخُوْلِ اِقْتِضَاءً وَ قَبْلَ الدُّخُوْلِ جُعِلَ مُسْتَعَارًا مَحْضًا عَنِ الطَّلَاقِ

تو دخول کے بعد (اس لفظ سے) طلاق بطورِ "اقتضاء" ثابت ہو جائے گی، اور دخول سے پہلے اسے طلاق سے "محض استعارہ" قرار دیا جائے گا،

لِأَنَّهٗ سَبَبُهٗ فَاسْتُعِيْرَ الْحُكْمُ لِسَبَبِهٖ

اس لیے کہ وہ (طلاق) اس (عدت) کا سبب ہے، پس حکم (مسبب/طلاق) کا استعارہ اس کے سبب (عدت) کے لیے کرلیا گیا ہے۔

(إِلَّا فِي قَوْلِ الرَّجُلِ "اعْتَدِّي"۔۔۔) سے مصنفِ رحمۃ اللہ علیہ یہاں کنایاتِ طلاق کے عام قاعدے (کہ کنایہ سے طلاقِ بائن ہوتی ہے) سے ایک اہم استثناء بیان فرمارہے ہیں۔

۱۔"اعتدی" کا لغوی معنی اور ابہام:

لفظ "اعتدی" کا حقیقی معنی ہے "تو شمار کر"۔ اب اس میں ابہام ہے کہ کیا شمار کرے؟ اپنے گناہوں کو، اللہ کی نعمتوں کو، یا اپنے ایامِ حیض (عدت) کو؟

جب شوہر نیت کر لیتا ہے کہ "حیض شمار کر" تو ابہام دور ہو جاتا ہے۔

چونکہ عدت طلاق کے بغیر نہیں ہوتی، اس لیے کلام کو درست کرنے کے لیے مانا جائے گا کہ شوہر نے پہلے طلاق دی ہے پھر عدت کا حکم دیا ہے۔

۲۔دخول اور غیر مدخول بہا کا فرق:

❁ **صورتِ اول (بعد الدخول):** اگر شوہر اپنی بیوی سے دخول کر چکا ہے، تو عدت واجب ہے۔ یہاں لفظِ "اِعْتَدِّي" سے طلاق بطورِ اقتضاء ثابت ہوگی۔ یعنی کلام کو سچا رکھنے کے لیے مانا جائے گا کہ "انت طلاق" (یہ کلام مقدر ہے)۔ چونکہ صریح طلاق مقدر مانی گئی، اس لیے یہاں طلاقِ رجعی واقع ہوگی (بائن نہیں)۔

❁ **صورتِ دوم (قبل الدخول):** غیر مدخول بہا عورت پر عدت نہیں ہوتی۔ یہاں "اقتضاء" کا قاعدہ نہیں چل سکتا کیونکہ عدت کی ضرورت ہی نہیں۔ لہٰذا یہاں "استعارہ" کا قاعدہ چلے گا۔ طلاق "سبب" ہے اور عدت اس کا "مسبب" (نتیجہ)۔ یہاں مسبب (عدت) بول کر سبب (طلاق) مراد لیا گیا ہے، اس لیے یہاں بھی طلاق واقع ہو جائے گی۔

علمی نکتہ (سبب اور مسبب کا استعارہ)

کہ اصولاً "سبب بول کر مسبب" مراد لینا تو درست ہے (جیسے انگور بول کر شراب مراد لینا)، لیکن یہاں "مسبب (عدت) بول کر

سبب (طلاق)" مراد لیا گیا ہے، کیا یہ جائز ہے؟

جواب: جی ہاں! اگر مسبب اپنے سبب کے ساتھ "خاص" ہو (یعنی وہ مسبب اس سبب کے بغیر پایا ہی نہ جائے)، تو یہ استعارہ دونوں طرف سے جائز ہوتا ہے۔ چونکہ شرعی عدتِ حیض طلاق کے بغیر نہیں ہوتی، اس لیے یہ استعارہ بالکل درست ہے۔

خلاصہ کلام:

حاصل یہ ہے کہ کنایہ ہونے کے باوجود "اعتدی" سے طلاقِ بائن نہیں بلکہ طلاقِ رجعی ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس لفظ کے درست ہونے کے لیے پیچھے "صریح طلاق" کو مقدر ماننا پڑتا ہے، اور صریح کا حکم ہمیشہ رجعی ہوتا ہے۔ یہ احناف رحمۃ اللہ علیہم کی اصولی باریک بینی کا بہترین نمونہ ہے۔

وَكَذٰلِكَ	قَوْلُهُ	"اسْتَبْرِئِي	رَحِمَكِ"	وَقَدْ	جَآءَتْ	بِهِ	السُّنَّةُ

اور اسی طرح (رجعی طلاق کا حکم) شوہر کے اس قول " استبرئی رحمكِ " (اپنے رحم کو پاک کر) میں ہے، اور اس بارے میں سنت (حدیث) وارد ہوئی ہے

أَنَّ	النَّبِيَّ	ﷺ	قَالَ	لِسَوْدَةَ	رَضِيَ	اللهُ	عَنْهَا	اعْتَدِّي	ثُمَّ رَاجَعَهَا

کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت سودہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا: " اعتدی " (عدت گزار)، پھر آپ ﷺ نے ان سے رجوع فرما لیا۔

وَكَذٰلِكَ	"أَنْتِ	وَاحِدَةٌ"	يَحْتَمِلُ	نَعْتًا	لِلطَّلْقَةِ	وَيَحْتَمِلُ	صِفَةً لِلْمَرْأَةِ

اور ایسے ہی "انتِ واحدۃ" (تو ایک ہے) کا لفظ ہے، یہ (واحدۃ کا لفظ) طلاق کی صفت ہونے کا بھی احتمال رکھتا ہے اور عورت کی صفت (تنہا ہونا) ہونے کا بھی،

فَإِذَا	زَالَ	الْإِبْهَامُ	بِالنِّيَّةِ	كَانَ	دَلَالَةً	عَلَى	الصَّرِيحِ	لَا	عَامِلًا بِمُوْجِبِهِ

پس جب نیت سے ابہام دور ہو گیا تو یہ (لفظ) صریح پر دلیل بن جائے گا نہ کہ اپنے (لغوی) تقاضے پر عمل کرنے والا۔

مصنفِ حسامی رحمۃ اللہ علیہ یہاں کنایاتِ طلاق کے ان کلمات کا ذکر کر رہے ہیں جن سے نیت کے باوجود طلاقِ بائن نہیں بلکہ طلاقِ رجعی واقع ہوتی ہے۔

۱۔ استبرئی رحمكِ (اپنے رحم کی پاکی کر):

یہ دوسرا کنائی لفظ ہے جس سے طلاقِ رجعی واقع ہوتی ہے۔ اس کے حقیقی معنی میں دو احتمال ہیں:

- حیض سے رحم پاک کرنا تاکہ عدت گزاری جا سکے (یہ طلاق کا تقاضا ہے)۔
- دوسرے شوہر کے لیے رحم پاک کرنا (یہ بھی طلاق کے بعد ہی ہوتا ہے)۔

وجہِ طلاق رجعی: "استبراء" عدت کا سبب ہے، اور عدت طلاق کے بغیر نہیں ہوتی۔ لہٰذا یہاں بھی کلام کو درست کرنے کے لیے پیچھے "صریح طلاق" کو مقدر مانا جائے گا۔ چونکہ صریح مقدر ہے، اس لیے طلاقِ رجعی ہوگی۔

دلیلِ شرعی: نبی کریم ﷺ نے جب حضرت سودہ رضی اللہ عنہا کو طلاق دی تو فرمایا: "اعتدی" (جو کہ استبراء ہی کی ایک صورت ہے)، پھر آپ ﷺ نے عدت کے دوران ہی رجوع فرمالیا۔[1] اگر یہ بائن ہوتی تو رجوع جائز نہ ہوتا۔ اس سے ثابت ہوا کہ ان الفاظ سے رجعی طلاق ہوتی ہے۔

فائدہ: اصولاً حضرت سودہ رضی اللہ عنہا والی حدیث "اِعْتَدِّی" کے بعد لانی چاہیے تھے لیکن صاحب حسامی رحمہ اللہ علیہ نے "استبرئی" کے بعد ذکر فرمائی؟ یہاں بظاہر یہ لگتا ہے کہ بعد میں لانے کی حکمت یہ ہے کہ اعتدی، اور استبرئی کا حکم چونکہ ایک ہے یہ حدیث دونوں کی دلیل بن سکے۔ واللہ اعلم

۲۔ انتِ واحدۃ (تو ایک ہے):

یہ تیسرا کلمہ ہے جس میں لفظِ "واحدۃ" صفت کے طور پر استعمال ہوا ہے۔ اس میں بھی ابہام ہے:

- یا تو یہ عورت کی صفت ہے (یعنی تو اپنے حسن یا کمال میں اکیلی ہے)۔
- یا یہ طلاق کی صفت ہے (یعنی تجھے ایک طلاق ہے)۔

وجہِ طلاق رجعی: جب شوہر نے طلاق کی نیت کر لی تو ابہام دور ہو گیا۔ اب یہاں لفظ "طلاق" مقدر مانا جائے گا (گویا اس نے کہا: انتِ طالقٌ واحدۃً)۔ چونکہ لفظِ "طالق" صریح ہے، اس لیے اس کا حکم رجعی ہوگا۔

لَا عَامِلاً بِمُوْجِبِہٖ: اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ لفظ اپنے لغوی معنی (عورت کا تنہا ہونا) پر عمل نہیں کر رہا، بلکہ یہ صرف اس صریح طلاق کا پتا دے رہا ہے جو پیچھے چھپی ہوئی ہے۔

خلاصہ کلام:

اس سبق کا حاصل یہ ہے کہ کنایات کی تین قسمیں ہیں:

---

[1]: حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے: ام المؤمنین حضرت سودہ رضی اللہ عنہا کو ڈر ہوا کہ نبی اکرم ﷺ انہیں طلاق دے دیں گے، تو انہوں نے عرض کیا: آپ مجھے طلاق نہ دیں، اور مجھے اپنی بیویوں میں شامل رہنے دیں اور میری باری کا دن عائشہ رضی اللہ عنہا کو دے دیں، تو آپ نے ایسا ہی کیا (یعنی رجوع فرمایا)۔ اس پر آیت نازل ہوئی کہ "کوئی حرج نہیں کہ دونوں (میاں بیوی) صلح کرلیں اور صلح بہتر ہے" (النساء: ۱۲۸)، تو جس بات پر بھی انہوں نے صلح کر لی، وہ جائز ہے (سنن ترمذی، رقم 3040)

1– وہ جن سے صرف بائن ہوتی ہے (جیسے بائن، حرام)۔

2– وہ جن سے صرف رجعی ہوتی ہے (جیسے: اعتدی، استبرئی، انتِ واحدۃ)۔

3– وہ جن میں نیت کے مطابق بائن یا رجعی دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔

ان تینوں کلمات (اعتدی، استبرئی، انت واحدۃ) میں رجعی طلاق ہونے کی اصل وجہ یہ ہے کہ ان کا درست ہونا پیچھے ایک صریح طلاق کو مقدر ماننے پر موقوف ہے، اور صریح کا اثر ہمیشہ رجعی ہوتا ہے۔

ثُمَّ	الْأَصْلُ	فِي	الْكَلَامِ	هُوَ	الصَّرِيحُ	فَأَمَّا	الْكِنَايَةُ	فَفِيهَا	ضَرْبُ	قُصُورٍ	مِنْ حَيْثُ

پھر (جاننا چاہیے کہ) کلام میں اصل "صریح" ہی ہے، پس بہرحال کنایہ، تو اس میں ایک طرح کا قصور (کمی) ہے اس حیثیت سے

أَنَّهُ	يَقْصُرُ	عَنِ	الْبَيَانِ	بِدُونِ	النِّيَّةِ	وَظَهَرَ	هٰذَا	التَّفَاوُتُ	فِيمَا يُدْرَأُ بِالشُّبُهَاتِ

کہ وہ نیت کے بغیر بیانِ مقصود سے قاصر رہتا ہے، اور یہ تفاوت (صریح اور کنایہ کا فرق) ان احکام میں ظاہر ہوتا ہے جو شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں،

حَتّٰى	أَنَّ	الْمُقِرَّ	عَلٰى	نَفْسِهِ	بِبَعْضِ	الْأَسْبَابِ	الْمُوجِبَةِ لِلْحَدِّ

یہاں تک کہ وہ شخص جو اپنے اوپر حد کو واجب کرنے والے بعض اسباب کا اقرار کرنے والا ہو،

مَا	لَمْ	يَذْكُرِ	اللَّفْظَ	الصَّرِيحَ	لَا	يَسْتَوْجِبُ الْعُقُوبَةَ

جب تک وہ (اپنے اقرار میں) صریح لفظ ذکر نہ کرے، وہ سزا کا مستحق نہیں ہوگا۔

مصنفِ رحمۃ اللہ علیہ اس عبارت میں صریح اور کنایہ کے درمیان ایک بنیادی قانونی اور شرعی فرق بیان کر رہے ہیں، جس کا تعلق خاص طور پر "حدود و تعزیرات" سے ہے۔

ا۔ صریح اور کنایہ میں "کمال اور قصور" کا فرق:

صریح (اصل): کلام کی وضع کا اصل مقصد تفہیم (بات سمجھانا) ہے۔ صریح لفظ اپنے معنی کو واضح کرنے میں مکمل اور "اتم" ہوتا ہے، اسے نیت کی بیساکھی کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اسی لیے اسے "اصل" کہا گیا۔

کنایہ: کنایہ میں "قصور" (کمی) پایا جاتا ہے کیونکہ یہ بذاتِ خود مقصود کو واضح نہیں کر سکتا جب تک کہ اس کے ساتھ متکلم کی نیت یا حالات کا قرینہ (دلالتِ حال) شامل نہ ہو۔

۲۔حدود و کفارات میں اس فرق کا اثر:

اسلامی قانون کا قاعدہ ہے کہ "اَلْحُدُودُ تَنْدَرِأُ بِالشُّبُهَاتِ "[1] حدود شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں"۔ صریح اور کنایہ کا یہ فرق درج ذیل صورتوں میں واضح ہوتا ہے:

زنا کا اقرار: اگر کوئی شخص قاضی کے سامنے آ کر ایسے الفاظ میں اقرار کرے جو کنایہ ہوں، مثلاً کہے: "میں نے فلاں عورت کے ساتھ ناجائز صحبت کی" یا "میں اس کے ساتھ لیٹا"۔

حکم: ان الفاظ سے اس پر "حدِ زنا" جاری نہیں ہوگی، کیونکہ صحبت یا لیٹنے میں زنا کے علاوہ بھی احتمالات ہو سکتے ہیں۔ جب تک وہ صریح لفظ "زنا" استعمال نہ کرے، شبہ باقی رہے گا اور حد ساقط ہو جائے گی۔

تہمت (قذف): اگر کوئی کسی کو کہے: "اے بدکار" یا "اے حرام کار"۔

حکم: الفاظ کنایہ ہیں، ان سے "حدِ قذف" (تہمت کی سزا) لازم نہیں ہوگی جب تک کہ صراحت کے ساتھ زنا کی نسبت نہ کی جائے، کیونکہ ان الفاظ کے معانی میں وسعت اور ابہام موجود ہے۔

علمی نکتہ: کنایہ میں "خفا" (پوشیدگی) ہوتی ہے، اور جہاں خفا ہو وہاں "شبہ" پیدا ہو جاتا ہے۔ چونکہ سزائیں (عقوبات) شبہ کی موجودگی میں نہیں دی جا سکتیں، اس لیے کنائی الفاظ اقرارِ جرم کے لیے کافی نہیں مانے جاتے۔

خلاصہ کلام:

اس سبق کا نچوڑ یہ ہے کہ انسانی جان اور آبرو کی حفاظت کے لیے شریعت نے انتہائی احتیاط برتی ہے۔ جب تک مجرم اپنے جرم کا

---

[1]:-**اس قاعدے سے متعلق اہم معلومات:**

بنیاد: یہ قاعدہ مشہور احادیثِ مبارکہ سے ماخوذ ہے، جیسے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "اِدْرَؤُوا الْحُدُودَ عَنِ الْمُسْلِمِينَ مَا اسْتَطَعْتُمْ "(یعنی جہاں تک ہو سکے مسلمانوں سے حدود کو دور رکھو/ساقط کرو)۔ (جامع ترمذی: حدیث نمبر 1424، کتاب الحدود)

- **مفہوم:** اسلامی قانونِ فوجداری کا یہ ایک اہم اصول ہے کہ اگر کسی جرم (جس پر شرعی حد لازم آتی ہو) کے ثبوت میں ذرا سا بھی شک یا شبہ پیدا ہو جائے، تو ملزم کو حد کی سزا نہیں دی جائے گی۔
- **مثال:** حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے قحط کے زمانے (عام الرمادہ) میں چوری پر حدِ سرقہ (ہاتھ کاٹنا) اس شبہ کی وجہ سے ساقط کر دی تھی کہ لوگ بھوک اور مجبوری میں ایسا کر رہے ہوں گے۔
- **تعزیر کا امکان:** حد ساقط ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ مجرم کو بالکل چھوڑ دیا جائے؛ حاکمِ وقت جرم کی نوعیت کے حساب سے "تعزیر" (کم شدت کی سزا) دے سکتا ہے۔

اعتراف ایسے "صریح" الفاظ میں نہ کرے جس میں کسی دوسرے معنی کا ادنیٰ سا احتمال بھی نہ ہو، تب تک اس پر کڑی سزائیں نافذ نہیں کی جائیں گی۔

وَالْقِسْمُ الرَّابِعُ فِي مَعْرِفَةِ وُجُوهِ الْوُقُوفِ عَلَى أَحْكَامِ النَّظْمِ

اور چوتھی تقسیم نظمِ کلام (الفاظ) کے احکام پر واقف ہونے کے طریقوں کی معرفت میں ہے،

وَ هِيَ أَرْبَعَةٌ الْإِسْتِدْلَالِ بِعِبَارَةِ النَّصِّ وَ بِإِشَارَتِهِ وَ بِدَلَالَتِهِ وَ بِاقْتِضَائِهِ

اور یہ (طریقے) چار ہیں: استدلال "عبارۃ النص" سے، اس کے "اشارۃ النص" سے، "دلالۃ النص" سے اور اس کے "اقتضاء النص" سے،

أَمَّا الْأَوَّلُ فَمَا سِيْقَ الْكَلَامُ لَهُ وَأُرِيْدَ بِهِ قَصْدًا

پس بہرحال پہلا (عبارۃ النص) وہ ہے جس کے لیے کلام چلایا گیا ہو اور کلام سے اس کا ارادہ (اصالتاً) قصداً کیا گیا ہو۔

چوتھی تقسیم اور اس کے اقسام:

کتاب اللہ کی چار تقسیمات میں سے تین مکمل ہوگئی، یہاں کتاب اللہ کی بحث میں اب ہم چوتھی اور آخری تقسیم کی طرف بڑھ رہے ہیں۔ اس تقسیم کی بنیاد یہ نکتہ ہے کہ ایک مجتہد یا غور کرنے والا، کلام کے الفاظ (نظم) کے ذریعے اس کی اصل مراد تک کیسے پہنچتا ہے؟ اس تک رسائی کے چار علمی طریقے ہیں:۔

چار وجوہِ استدلال کی تعریف:

نظمِ قرآن سے حکم ثابت ہونے کے چار درجات ہیں:

- **عبارۃ النص:** لفظ کے وہ معنی جو کلام سے متبادر (فوراً سمجھ میں آنے والے) ہوں اور وہی کلام کا اصل مقصد ہوں۔
- **اشارۃ النص:** وہ معنی جو کلام کا اصل مقصد تو نہ ہوں، مگر نظمِ کلام میں کسی لفظ کے اشارے سے ثابت ہو رہے ہوں۔
- **دلالۃ النص:** وہ معنی جو لغوی طور پر تو مذکور نہ ہوں، مگر کلام کی "علت" (وجہ) سے سمجھ آرہے ہوں۔
- **اقتضاء النص:** وہ معنی جن کے بغیر کلام عقلاً یا شرعاً درست ہی نہ ہو، لہٰذا کلام کو سچا رکھنے کے لیے ان کا ماننا ضروری ہو۔

اصولِ فقہ میں صرف یہی چار طریقے معتبر ہیں۔ ان کے علاوہ کسی بھی اور خودساختہ طریقے سے مراد نکالنا "استدلالِ فاسد" کہلاتا ہے، کیونکہ اس میں کلام کی اصل روح برقرار نہیں رہتی۔

عبارۃ النص کی وضاحت:

عبارۃ النص اس حکم کو کہتے ہیں جس کے لیے وہ جملہ بولا گیا ہو۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" (اللہ نے بیع کو حلال اور سود کو حرام کیا ہے)۔

یہاں کلام کا اصل مقصد بیع کی حلت اور سود کی حرمت کو بیان کرنا ہے۔ لہٰذا یہ حکم "عبارۃ النص" سے ثابت ہے۔

علمی نکتہ (نظم اور معنیٰ کا تعلق):

کیا یہ چاروں اقسام صرف "لفظ" سے تعلق رکھتی ہیں یا "معنیٰ" سے؟

تحقیق: پہلی دو قسمیں (عبارہ اور اشارہ) نظمِ کلام (الفاظ) سے زیادہ قریب ہیں، جبکہ آخری دو قسمیں (دلالہ اور اقتضاء) معانی اور استنباط سے تعلق رکھتی ہیں۔ مگر مجموعی طور پر ان چاروں میں نظم اور معنیٰ دونوں ملحوظ ہوتے ہیں۔

تنبیہ (مجتہد کی صفت):

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے "معرفت" کا لفظ استعمال کر کے اشارہ کیا ہے کہ ان طریقوں کو جاننا ایک مجتہد کے لیے ضروری ہے، کیونکہ ان چاروں طریقوں کے علاوہ استدلال کا کوئی اور راستہ "استدلالِ فاسد" کہلاتا ہے۔

سبق کا نچوڑ یہ ہے کہ قرآن و حدیث کے الفاظ علم کے سمندر ہیں۔ کبھی حکم ان کے ظاہر سے ملتا ہے، کبھی اشارے سے، کبھی علت سے اور کبھی کلام کی ضرورت (اقتضاء) سے۔ ایک فقیہ وہی ہے جو ان چاروں ترازوؤں میں کلام کو تول کر صحیح حکم نکال سکے۔

وَالْإِشَارَةُ مَا ثَبَتَ بِالنَّظْمِ مِثْلَ الْأَوَّلِ إِلَّا أَنَّهُ مَا سِيقَ الْكَلَامُ لَهُ

اور "اشارۃ النص" وہ (حکم) ہے جو نظمِ کلام سے ثابت ہو پہلے (عبارۃ النص) کی طرح، مگر یہ کہ کلام اس (حکم) کے لیے چلایا نہ گیا ہو (یعنی یہ مقصودِ اصلی نہ ہو)۔

كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ﴾ الآيَة

جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے: "(مالِ غنیمت) ان فقراء مہاجرین کے لیے ہے..." (الآیہ)۔

سِيقَ الْكَلَامُ لِبَيَانِ إِيجَابِ سَهْمٍ مِنَ الْغَنِيمَةِ لَهُمْ

یہ کلام مہاجرین کے لیے مالِ غنیمت میں حصہ واجب کرنے کے بیان کے لیے چلایا گیا ہے (یہ عبارۃ النص ہے)۔

وَفِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى زَوَالِ أَمْلَاكِهِمْ إِلَى الْكُفَّارِ

اور اسی (لفظ "فقراء") میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان کی ملکیتیں کفار کی طرف منتقل ہو کر ختم ہو چکی ہیں (یہ اشارۃ النص ہے)۔

وَ هُمَا سَوَاءٌ فِي إِيْجَابِ الْحُكْمِ إِلَّا أَنَّ الْأَوَّلَ أَحَقُّ عِنْدَ التَّعَارُضِ

اور یہ دونوں (عبارہ اور اشارہ) حکم کو واجب کرنے میں برابر ہیں، مگر یہ کہ تعارض (ٹکراؤ) کے وقت پہلا (عبارۃ النص) ترجیح کا زیادہ حقدار ہے۔

مصنفِ رحمۃ اللہ علیہ یہاں استدلال کی دوسری قوی قسم "اشارۃ النص" کو واضح فرما رہے ہیں۔

اشارۃ النص کی حقیقت:

جس طرح عبارۃ النص میں حکم براہِ راست الفاظ سے سمجھ آتا ہے، اشارۃ النص میں بھی حکم الفاظ ہی سے ثابت ہوتا ہے، مگر وہ کلام کا اصل مقصد نہیں ہوتا کہ کلام اس کے لئے چلایا گیا ہو بلکہ ضمنی طور پر ثابت ہوتا ہے۔

مثالِ قرآنی کی وضاحت: آیتِ کریمہ "لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ" میں مہاجرین کو "الفقراء" کہا گیا ہے۔

عبارۃ النص: اس سے یہ ثابت ہوا کہ غنیمت کے مال میں ان کا حق اور حصہ ہے۔

اشارۃ النص: کسی شخص کو "فقیر" تبھی کہا جاتا ہے جب اس کی ملکیت ختم ہو جائے۔ اس لفظ سے اشارۃً یہ معلوم ہوا کہ مکہ میں جو جائیدادیں مہاجرین چھوڑ آئے تھے، ان پر کفار کے قبضے کے بعد اب مہاجرین کی ملکیت ختم ہو چکی ہے (کیونکہ اگر ملکیت باقی ہوتی تو انہیں فقیر نہ کہا جاتا)۔

عبارہ اور اشارہ میں تعارض (ٹکراؤ) کی مثال:

اگرچہ دونوں سے حکم قطعی ثابت ہوتا ہے، لیکن اگر کسی جگہ ان دونوں میں ٹکراؤ ہو جائے تو عبارۃ النص کو ترجیح دی جائے گی۔

مثال (حیض کی مدت):

حدیثِ مبارکہ [1] میں عورتوں کو "ناقصاتِ عقل و دین" کہا گیا ہے کیونکہ وہ "آدھی عمر" (حیض کی وجہ سے) نماز نہیں پڑھتیں۔

اشارۃ النص (امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال): اگر سال کے 12 مہینوں میں سے آدھا وقت (6 ماہ) نماز نہ ہو، تو مہینے میں 15 دن حیض بنتا ہے۔ لہٰذا امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حیض کی اکثر مدت 15 دن ہے۔

---

[1]:- عن أبي سعيد الخدري رضی الله عنه قال: خرج رسول الله ﷺ فی أضحى أو فطر إلى المصلى، فمر على النساء، فقال: "يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ فَإِنِّي أُرِيتُكُنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ" فَقُلْنَ: وَبِمَ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: "تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ، وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ، مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَدِينٍ أَذْهَبَ لِلُبِّ الرَّجُلِ الْحَازِمِ مِنْ إِحْدَاكُنَّ"، قُلْنَا: وَمَا نُقْصَانُ دِينِنَا وَعَقْلِنَا يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: "أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ" قُلْنَا: بَلَى، قَالَ: "فَذَلِكِ مِنْ نُقْصَانِ عَقْلِهَا، أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تَصُمْ" قُلْنَا: بَلَى، قَالَ: "فَذَلِكِ مِنْ نُقْصَانِ دِينِهَا"۔ (صحیح بخاری: کتاب الحیض، باب ترک الحائض الصوم، حدیث نمبر: 304)۔

عبارۃ النص (احناف رحمۃ اللہ علیہم کا استدلال): دوسری صریح حدیث[1] (عبارۃ النص) میں حیض کی اکثر مدت 10 دن بیان کی گئی ہے۔

فیصلہ: چونکہ 15 دن والا حکم "اشارہ" سے نکل رہا ہے اور 10 دن والا حکم صریح "عبارہ" سے، اس لیے احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک عبارۃ النص کی وجہ سے حیض کی اکثر مدت 10 دن ہی معتبر ہوگی۔

خلاصہ سبق:

خلاصہ یہ ہے کہ اشارۃ النص کلام کا وہ "نور" ہے جو پردے کے پیچھے سے جھلکتا ہے۔ یہ دلیل تو قوی ہے، مگر جب اس کا سامنا اس حکم سے ہو جو "اعلان" کر کے (عبارہ) بتایا گیا ہو، تو اعلان (عبارہ) کو ہی فوقیت دی جائے گی۔ یہی اصولی نظم کا حسن ہے۔

وَ أَمَّا دَلَالَةُ النَّصِّ فَمَا ثَبَتَ بِمَعْنَى النَّصِّ لُغَةً لَا اِسْتِنْبَاطًا بِالرَّأْيِ

بہرحال "دلالۃ النص" وہ (حکم) ہے جو نص (الفاظ) کے لغوی معنی سے ثابت ہو نہ کہ رائے سے استنباط (قیاس) کر کے،

كَالنَّهْيِ عَنِ التَّأْفِيفِ يُوْقَفُ عَلَى حُرْمَةِ الضَّرْبِ مِنْ غَيْرِ وَاسِطَةِ التَّأَمُّلِ وَالِاجْتِهَادِ

جیسے (والدین کو) "اف" کہنے کی ممانعت سے (انہیں) مارنے کی حرمت معلوم ہوتی ہے بغیر غور و فکر اور اجتہاد کے واسطے کے،

وَالثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ مِثْلُ الثَّابِتِ بِالْإِشَارَةِ حَتّٰى صَحَّ إِثْبَاتُ الْحُدُوْدِ وَالْكَفَّارَاتِ

اور دلالۃ النص سے ثابت ہونے والا حکم اشارۃ النص کے حکم کی مانند ہے یہاں تک کہ حدود اور کفارات

بِدَلَالَةِ النَّصِّ دُوْنَ الْإِشَارَةِ عِنْدَ التَّعَارُضِ

کا ثبوت دلالۃ النص سے صحیح ہے (مگر) تعارض کے وقت دلالۃ النص اشارہ سے کمزور ہوگی۔

(وَ أَمَّا دَلَالَةُ النَّصِّ۔۔) سے مصنفِ حسامی رحمۃ اللہ علیہ تقسیم رابع کی تیسری قسم بیان فرما رہے ہیں کہ "دلالۃ النص": یعنی جس کا ثبوت نص کے لغوی معنی ہو اس میں رائے اور اجتہاد کا کوئی دخل نہ ہو۔ اور یہاں نص کے لغوی معنی سے نص کے موضوع لہ معنی مراد نہیں بلکہ نص کے لغوی معنی سے التزامی معنی مراد ہیں جو لغۃً مفہوم ہوتے ہوں۔

---

[1]:۔حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "أَقَلُّ الْحَيْضِ لِلْجَارِيَةِ الْبِكْرِ وَالثَّيِّبِ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ بِلَيَالِيهِنَّ وَأَكْثَرُهُ عَشَرَةُ أَيَّامٍ بِلَيَالِيهِنَّ"۔ المعجم الاوسط (للطبرانی): جلد 2، صفحہ 150، حدیث نمبر: 1537۔

دلالۃ النص کی حقیقت اور لغوی بنیاد:

دلالۃ النص وہ حکم ہے جو نص کے لغوی معنی کا لازمی تقاضا ہو۔ یعنی اہل زبان کلام سنتے ہی بغیر کسی اجتہاد کے سمجھ جائیں کہ اس لفظ کا مقصد کیا ہے۔

مثال: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أُفٍّ" (والدین کو اف نہ کہو)۔

عبارۃ النص: اس سے "اُف" کہنے کی حرمت ثابت ہوئی۔

دلالۃ النص: چونکہ "اف" سے منع کرنے کا مقصد والدین کو تکلیف سے بچانا ہے، اس لیے ہر وہ عمل جو اف سے زیادہ تکلیف دہ ہو (جیسے گالی دینا یا مارنا)، وہ "دلالۃ النص" سے خود بخود حرام ہو جائے گا۔

حدود اور کفارہ کی مثالیں (اثباتِ احکام):

احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک دلالۃ النص اتنی قوی دلیل ہے کہ اس سے وہ احکام بھی ثابت ہو جاتے ہیں جن میں انتہائی احتیاط برتی جاتی ہے (یعنی حدود اور کفارات)۔

حدود کی مثال: حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ نے زنا کا اقرار کیا تو انہیں رجم (سنگسار) کیا گیا۔ یہ حکم ان کے لیے "عبارۃ النص" تھا۔ لیکن دلالۃ النص سے یہ ثابت ہوا کہ ہر وہ شخص جو ماعز رضی اللہ عنہ کی طرح "محصن" (شادی شدہ) ہو کر یہ جرم کرے گا، اسے بھی رجم کیا جائے گا۔

کفارہ کی مثال: ایک دیہاتی نے رمضان کا روزہ جان بوجھ کر جماع سے توڑ دیا، نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسے کفارہ کا حکم دیا۔ اگر چہ یہ واقعہ ایک خاص شخص کا تھا، مگر دلالۃ النص سے یہ ثابت ہوا کہ جو بھی جان بوجھ کر روزہ توڑے گا، اس پر کفارہ واجب ہوگا۔

تعارض کے وقت اشارۃ النص کو ترجیح:

اگر دلالۃ النص (جو معنی پر مبنی ہے) اور اشارۃ النص (جو الفاظ کے نظم پر مبنی ہے) میں ٹکراؤ ہو جائے، تو اشارۃ النص کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ نظمِ کلام معنی سے زیادہ قوی ہوتا ہے۔

عارض کی مثال (قتلِ عمد میں کفارہ کا مسئلہ):

آیتِ قتل خطا میں اللہ نے کفارہ کا حکم دیا۔ دلالۃ النص کا تقاضا ہے کہ "قتل عمد" (بڑے جرم) میں تو کفارہ بدرجہ اولیٰ ہونا چاہیے۔ (یہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ہے)۔

لیکن دوسری آیت "وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهٗ جَهَنَّمُ" میں اللہ نے بدلے کے طور پر صرف "جہنم" کا ذکر

فرمایا۔ یہ اشارۃ النص ہے کہ عمد میں صرف سزا ہے، کفارہ نہیں۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم کا فیصلہ: چونکہ اشارہ اور دلالہ میں تعارض ہوا، اس لیے اشارۃ النص کو ترجیح دیتے ہوئے ہم کہتے ہیں کہ قتلِ عمد میں کفارہ نہیں ہے، بلکہ قصاص یا جہنم کی وعید ہے۔

خلاصہ کلام:

یہ ہے کہ دلالۃ النص "روحِ کلام" ہے جو حدود و کفارات جیسے سنگین معاملات میں بھی حجت ہے۔ تاہم، جب بات اللہ کے کلام کے "نظم اور اشارے" سے ٹکرائے، تو وہاں ہم اپنی فہم (دلالہ) کے بجائے اللہ کے کلام کے اشارے (اشارہ) کی پیروی کرتے ہیں۔ یہی اصولِ فقہ کا حسن اور ضبط ہے۔

وَ أَمَّا الْمُقْتَضٰی فَزِيَادَةٌ عَلَی النَّصِّ ثَبَتَ شَرْطًا لِصِحَّةِ الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ

اور بہرحال "مقتضی" (مقدر مانا گیا معنی) تو وہ نص پر ایسی زیادتی ہے جو مَنْصُوْص عَلَيْه (ذکر کردہ کلام) کی صحت کے لیے بطورِ شرط ثابت ہو،

لِمَا لَمْ يَسْتَغْنِ عَنْهُ فَوَجَبَ تَقْدِيْمُهُ لِتَصْحِيْحِ الْمَنْصُوْصِ

کیونکہ کلام اس (زیادتی) سے مستغنی (بے نیاز) نہیں ہوسکتا، پس مَنْصُوْص کلام کو صحیح کرنے کے لیے اس (مقدر معنی) کو مقدم ماننا واجب ہو گیا،

فَقَدِ اقْتَضَاهُ النَّصُّ فَصَارَ الْمُقْتَضٰی بِحُكْمِهٖ حُكْمًا لِلنَّصِّ

چنانچہ نص نے اس کا تقاضا کیا، پس وہ مقتضیٰ (پوشیدہ معنی) اپنے محکم (ثابت شدہ) ہونے کے ساتھ نص ہی کا حکم بن گیا،

وَالثَّابِتُ بِهٖ يَعْدِلُ الثَّابِتَ بِدَلَالَةِ النَّصِّ إِلَّا عِنْدَ الْمُعَارَضَةِ بِهٖ

اور اس (اقتضاء) سے ثابت ہونے والا حکم دلالۃ النص سے ثابت ہونے والے حکم کے برابر ہے، سوائے اس صورت کے جب ان دونوں میں تعارض (ٹکراؤ) ہو جائے۔

یہاں تقسیم رابع کی چوتھی قسم اقتضاء النص کا بیان ہے:

مقتضی کلام میں ایسی زیادتی کو کہا جاتا ہے جس زیادتی کا تقاضا کلام اپنی صحت کے لئے کرتا ہے، مطلب یہ کہ اگر مقتضی کو مقدر نہ مانا جائے تو کلام ہی بے کار اور لغو ہو جائے گا۔ اس بحث کو چار اہم علمی نکات میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

1- اقتضاء النص کے ارکان:

یہاں چار چیزیں سمجھنا ضروری ہیں:

1-: مُقْتَضِي (اسم فاعل): وہ کلام جو اپنی صحت کے لیے کسی پوشیدہ معنی کا مطالبہ کر رہا ہو۔

2-: مُقْتَضٰی (اسم مفعول): وہ پوشیدہ یا زائد معنی جسے کلام کو صحیح کرنے کے لیے مقدر مانا جائے۔

3-: اِقْتِضَاء: اس پوشیدہ معنی کو طلب کرنے کے عمل یا نسبت کا نام ہے۔

4-: حکمِ مقتضیٰ: وہ اصل مراد جو اس عمل سے ثابت ہو۔

توضیح بالمثال:

ان اصطلاحات کو ایک مثال کے ذریعے با آسانی سمجھا جا سکتا ہے:

مثال: زید نے بکر سے کہا: "أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي بِأَلْفِ دِرْهَمٍ" (تو اپنے غلام کو میری طرف سے ایک ہزار درہم کے عوض آزاد کر دے)۔

شرعی اشکال اور حدیث کا تقاضا: نبی کریم ﷺ کا ارشادِ گرامی ہے: "لَا عِتْقَ فِيمَا لَا يَمْلِكُ ابْنُ آدَمَ" (ابنِ آدم اس چیز میں آزادی نہیں دے سکتا جس کا وہ مالک نہ ہو)۔

چونکہ غلام بکر کا ہے، اس لیے زید (آمر) کے کہنے پر وہ زید کی طرف سے کیسے آزاد ہو سکتا ہے؟ اگر ہم کلام کو صرف اس کے ظاہری الفاظ پر رکھیں تو یہ کلام شرعاً باطل اور لغو ہو جائے گا۔

اقتضاء النص کا حل (بیعِ مقدر): کلام کو شرعی صحت دینے کے لیے یہاں "بیع" (خرید و فروخت) کو مقدر مانا جائے گا۔ گویا زید نے بکر سے یوں کہا: "تم یہ غلام ایک ہزار کے بدلے مجھے بیچ دو، پھر میری طرف سے وکیل بن کر اسے آزاد کر دو"۔

اس پوشیدہ خریداری کو ماننے سے دو کام ہوئے:

1- ایک لمحے کے لیے ملکیت بکر سے زید کی طرف منتقل ہوئی۔

2- زید مالک بن گیا، اب اس کی طرف سے آزادی (عتق) شرعاً درست ہو گئی۔

صرفی و اصطلاحی تقسیم (مُقْتَضِي اور مُقْتَضٰی)

- **مُقْتَضِي** (اسم فاعل-بالکسر): زید کا وہ قول (أَعْتِقْ عَبْدَكَ) جو اپنی صحت کے لیے کسی زائد چیز کا تقاضا کر رہا ہے۔
- **بیعِ مقدر:** وہ خرید و فروخت جو الفاظ میں نہیں مگر معنی میں موجود ہے۔
- **مُقْتَضٰی** (اسم مفعول-بالفتح): وہ ملکیت جو اس بیع کے نتیجے میں زید کو حاصل ہوئی، کیونکہ بیع کا حکم (نتیجہ) ملکیت ہی ہوتا ہے۔
- **اقتضاء:** زید کے قول کا بیع کا تقاضا کرنا "اقتضاء" کہلاتا ہے۔

خلاصہ: اس مثال میں بیع اور ملکیت دونوں آزادی (عتق) کی طرف منسوب ہیں۔ بیع "مقتضی بالکسر" ہے اور ملکیت"

مقتضیٰ بالفتح" ہے۔کلامِ منصوص علیہ (زید کا قول) کا بیع کا تقاضا کرنا ہی اصل میں اقتضاء النص ہے، اور اس بیع سے جو ملکیت ثابت ہوئی، وہی اس کلام کا اصل حکم (نتیجہ) ہے۔

۲۔ شرعی صحت کی مثال (تحریرِ رقبہ):

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٍ" (پس ایک گردن آزاد کرنا ہے)۔

اشکال: گردن (غلام) اسی وقت آزاد ہو سکتی ہے جب وہ آزاد کرنے والے کی ملکیت میں ہو۔

حل (اقتضاء): اس کلام کو شرعاً صحیح کرنے کے لیے یہ ماننا واجب ہے کہ آزاد کرنے والا پہلے اس غلام کا مالک ہو۔ لہٰذا یہاں "ملکیت" مقتضیٰ ہے، جس کے بغیر شرعی آزادی ممکن نہیں۔

۳۔ دلالۃ النص اور اقتضاء کا تقابل:

متن میں کہا گیا کہ یہ دونوں احکام کو واجب کرنے (ایجابِ حکم) میں برابر ہیں، مگر تعارض کے وقت دلالۃ النص کو ترجیح حاصل ہوگی۔

وجہِ ترجیح: دلالۃ النص میں نظمِ کلام (الفاظ) کا ادنیٰ سا اثر موجود ہوتا ہے (جیسے "اُف" سے "مارنے" کا حکم علت کی وجہ سے نکلتا ہے)، جبکہ اقتضاء النص میں لفظ کا کوئی اثر نہیں ہوتا بلکہ وہ صرف ضرورت کی بناء پر مقدر مانا جاتا ہے۔ نظمِ کلام کی دلالت ہمیشہ مقدر سے قوی ہوتی ہے۔

۴۔ تعارض کی مثال (غسلِ نجاست کا مسئلہ)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ایک حدیث سے مثال دی گئی ہے:

آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے جب کپڑے پر لگی نجاست کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اسے دھونے کا حکم دیا اور فرمایا: "ثُمَّ اقۡرِصِيهِ ثُمَّ اغۡسِلِيهِ بِالۡمَاءِ" (پھر اسے چٹکی سے رگڑو پھر اسے پانی سے دھو ڈالو)۔

اقتضاء النص (امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال): پانی کا ذکر کرنا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ نجاست صرف پانی ہی سے پاک ہوگی، کسی اور چیز سے نہیں۔ یہ "اقتضاء" ہے۔

دلالۃ النص (احناف رحمہم اللہ علیہم کا استدلال): حکم کا مقصد "نجاست کو دور کرنا" اور "پاکیزگی" ہے۔ لغوی طور پر پاکیزگی ہر اس مائع سے حاصل ہو سکتی ہے جو نجاست کو زائل کر دے (جیسے سرکہ یا عرقِ گلاب)۔ یہ "دلالۃ النص" ہے۔

فیصلہ: چونکہ دلالۃ النص اقتضاء النص سے قوی ہے، اس لیے احناف رحمہم اللہ علیہم کے نزدیک پانی کے علاوہ دیگر پاک مائعات سے بھی نجاست دور کرنا جائز ہے، کیونکہ دلالہ (معنی) کو اقتضاء (مقدر ضرورت) پر ترجیح حاصل ہے۔

حاصلِ کلام: یہ ہے کہ "اقتضاء النص" کلام کی وہ آخری حد ہے جہاں ہم لفظ کے ذکر نہ ہونے کے باوجود شریعت اور عقل کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے ایک معنی مقدر مانتے ہیں۔لیکن جہاں معنی (دلالۃ النص) خود پکار رہا ہو، وہاں ہم محض ضرورت (اقتضاء) کے سہارے نہیں رہتے، بلکہ قوی دلیل کی پیروی کرتے ہیں۔

وَ قَدْ يُشْكِلُ عَلَى السَّامِعِ الْفَصْلُ بَيْنَ الْمُقْتَضٰى وَالْمَحْذُوْفِ وَهُوَ ثَابِتٌ لُغَةً وَالْمُقْتَضٰى شَرْعًا

اور کبھی سننے والے پر مُقْتَضٰی اور مَحْذُوف کے درمیان فرق کرنا مشکل ہو جاتا ہے، حالانکہ وہ (مَحْذُوف) لغت کے اعتبار سے ثابت ہوتا ہے اور مُقْتَضٰی شرعاً،

وَ آيَتُهٗ ذٰلِكَ أَنَّ مَا اقْتَضٰى غَيْرَهٗ ثَبَتَ عِنْدَ صِحَّةِ الْاِقْتِضَاءِ

اور اس کی نشانی یہ ہے کہ جس چیز کا تقاضا (مُقْتَضٰی) کیا جائے وہ تقاضا (کلام) کی صحت کے وقت ثابت ہوتا ہے،

وَ إِذَا كَانَ مَحْذُوْفًا فَقُدِّرَ مَذْكُوْرًا اِنْقَطَعَ عَنِ الْمَذْكُوْرِ كَمَا فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى

اور جب وہ مَحذُوف ہو تو اسے مذکور (ظاہر) مان لینے سے اس کا تعلق ماقبل کے مذکور سے منقطع ہو جاتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد

﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ فَإِنَّ السُّؤَالَ يَتَحَوَّلُ عَنِ الْقَرْيَةِ إِلَى الْمَحْذُوْفِ وَهُوَ الْأَهْلُ عِنْدَ التَّصْرِيْحِ بِهٖ

"بستی سے پوچھو" میں ہے، پس بے شک سوال بستی سے ہٹ کر مَحذُوف یعنی "اہل" (والوں) کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اس کی صراحت کرنے کے وقت۔

مقتضی اور محذوف میں فرق:

مُقْتَضٰی اور **مَحْذُوف** دونوں ہی کلام میں مذکور نہیں ہوتے، یہاں مصنف رحمہ اللہ علیہ ان دونوں کے درمیاں فرق کو بیان فرمار ہے،

ان کے درمیان تین بنیادی فرق ہیں:

ا۔ثبوت کا فرق (لغوی بمقابلہ شرعی)

مَحْذُوف: یہ لغت کے قاعدے سے ثابت ہوتا ہے۔کلام کو لغوی طور پر درست کرنے کے لیے اسے مانا جاتا ہے،

جیسے "وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ" "بستی سے پوچھو" میں بستی سے سوال کرنا لغوی طور پر محال ہے، اس لیے "اھل" کو مانا گیا۔

مُقْتَضٰی: یہ شرعاً یا عقلاً کلام کو صحیح کرنے کے لیے مانا جاتا ہے۔جیسے "غلام آزاد کرو" میں "ملکیت" کا ہونا شرعی ضرورت ہے۔

۲۔کلام کی حالت (انقطاع بمقابلہ بقاء)

یہ ان دونوں کو پہچاننے کی سب سے بڑی علامت ہے:

مَحْذُوف: جب "مَحْذُوف" لفظ کو ظاہر کر دیا جائے تو جملے کی پوری ترتیب بدل جاتی ہے۔مثلاً "وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ

"میں" اَلْقَرْيَةَ "مفعول ہے، لیکن جب" اَهْلَ "کو ظاہر کریں گے تو" اَهْلَ "مفعول بن جائے گا اور" اَلْقَرْيَةِ "مضاف الیہ بن کر ہٹ جائے گا۔ اسے انقطاع کہتے ہیں۔

مُقْتَضٰی: اسے ظاہر کرنے سے کلام کی پہلی حالت نہیں بدلتی۔ جیسے" فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ "میں اگر" مَمْلُوكَةٍ "(ملکیت) کو ظاہر کریں تو بھی" رَقَبَةٍ "اپنی جگہ مفعول ہی رہے گا، صرف ایک صفت کا اضافہ ہوگا۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب:

اعتراض: عام طور پر کہا جاتا ہے کہ مقتضٰی وہ عبارت ہوتی ہے جس کے بغیر کلام درست نہ ہو، اور اسے ظاہر کرنے کے بعد بھی کلام کی اصل ہیئت نہیں بدلتی۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ بعض اوقات محذوف (حذف شدہ عبارت) کو ظاہر کرنے کے بعد بھی کلام اپنی سابقہ حالت پر برقرار رہتا ہے، جیسے مقتضٰی میں ہوتا ہے۔

مثالیں:

1-: قرآنی آیت" فَقُلْنَا اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ "

اس کی تقدیر یہ ہے" فضرب وانشق الحجر فانفجرت "۔ (پس انہوں نے پتھر پر لاٹھی ماری، وہ پھٹا اور اس سے چشمے جاری ہوئے)۔ یہاں حذف شدہ الفاظ ظاہر کرنے کے باوجود کلام کا ڈھانچہ ویسا ہی رہا۔

2-: قرآنی آیت:" فَاَدْلٰى دَلْوَهٗ-قَالَ يٰبُشْرٰى هٰذَا غُلٰمٌ "ای فنزع فرأى غلامًا متعلقًا بالرشاء فقال یا بشریٰ۔ (پس اس نے ڈول نکالا، پھر ایک لڑکے کو رسی سے لٹکا ہوا دیکھا، پھر کہا: اے خوشخبری!)۔ یہاں بھی محذوف کو ظاہر کرنے سے کلام کی حالت میں تبدیلی نہیں آئی۔

سوال کا خلاصہ: جب محذوف کو ظاہر کرنے سے بھی کلام میں تبدیلی نہیں آ رہی، تو پھر مقتضٰی اور محذوف میں فرق کیا رہا؟

جواب: بعض حضرات نے اس کا جواب یہ دیا کہ مقتضٰی اور محذوف کے درمیان بنیادی فرق" لزوم "(لازمی ہونا) اور" عدم لزوم "(لازمی نہ ہونا) کا ہے:

- **مقتضٰی:** اس میں یہ لازمی ہے کہ مقتضٰی (مطلوبہ عبارت) کو ذکر کرنے کے بعد بھی کلام اپنی سابقہ حالت پر باقی رہے۔ اس کے بغیر کلام کا درست ہونا ممکن ہی نہیں۔
- **محذوف:** اس میں کلام کا اپنی سابقہ حالت پر باقی رہنا ضروری نہیں ہے۔ کبھی تو محذوف کو ظاہر کرنے کے بعد کلام اپنی حالت پر رہتا ہے (جیسا کہ اوپر کی مثالوں میں ہوا)، اور کبھی کلام کی حالت بدل جاتی ہے۔

حاصل کلام: جواب کا حاصل یہ ہے کہ مقتضیٰ میں سابقہ حالت پر رہنا ہمیشہ ضروری ہے، جبکہ محذوف میں ایسا ہونا اتفاقی ہے، لازمی نہیں۔

❁ **فائدہ:** لیکن یہاں درست بات یہی ہے کہ مقتضی اور محذوف میں یہی ایک فرق ہے کہ مقتضی کلام میں شرعاً ثابت ہوتا ہے اور محذوف لغتہً۔

۳۔ مقصود کا فرق:

اقتضاء میں مُقْتَضِي (کلام) اور مُقْتَضٰی (پوشیدہ معنی) دونوں ہی مراد اور مقصود ہوتے ہیں، جیسے گردن آزاد کرنا اور اس کا مالک ہونا دونوں مقصود ہیں۔

مَحْذُوف میں صرف مَحْذُوف ہی مقصود ہوتا ہے، جیسے "بستی والوں" سے سوال مقصود ہے نہ کہ بستی سے۔

ثُمَّ الثَّابِتُ بِمُقْتَضَى النَّصِّ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ

پھر وہ حکم جو اقتضاء النص سے ثابت ہو وہ تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا،

حَتّٰى لَوْ حَلَفَ "لَا يَشْرَبُ" وَنَوٰى شَرَابًا دُوْنَ شَرَابٍ لَا تَعْمَلُ نِيَّتُهٗ

حتیٰ کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ "وہ نہیں پیئے گا" اور (دل میں) کسی خاص مشروب کے نہ پینے کی نیت کی تو اس کی نیت کا اعتبار نہیں ہوگا،

لِأَنَّ الْمُقْتَضٰى لَا عُمُوْمَ لَهٗ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ رحمۃ اللہ علیہ وَالتَّخْصِيْصُ فِيْمَا يَحْتَمِلُ الْعُمُوْمَ

کیونکہ مقتضیٰ میں عموم نہیں ہوتا (ہمارے نزدیک)، بخلاف امام شافعیؒ کے (ان کے ہاں عموم ہوتا ہے)، اور تخصیص اسی میں ہوتی ہے جس میں عموم کا احتمال ہو۔

صاحب حسامی رحمۃ اللہ علیہ نے تیسرا فرق بیان فرمایا ہے مقتضیٰ اور محذوف میں جس کی تفصیل یہ ہے کہ

اس مقام پر مقتضیٰ کے حوالے سے احناف اور شوافع رحمۃ اللہ علیہم کے درمیان ایک بڑا اصولی اختلاف بیان کیا گیا ہے۔ اسی اختلاف کے ضمن میں فرق بھی واضح ہو کر سامنے آئے گا۔

۱۔ اصل مسئلہ: مقتضیٰ میں عموم اور تخصیص:

احناف رحمۃ اللہ علیہم کا موقف: مقتضیٰ (مقدر مانا گیا معنی) میں نہ تو عموم ہوتا ہے اور نہ ہی تخصیص۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مقتضیٰ صرف "بقدرِ ضرورت" ثابت ہوتا ہے۔ چونکہ ضرورت ایک خاص درجے پر پوری ہو جاتی ہے، اس لیے اسے عام نہیں کیا جا سکتا۔ اور جب ایک چیز عام ہی نہیں ہے، تو اس میں سے کسی فرد کو نکالنا (تخصیص) بھی ممکن نہیں۔

شوافع رحمۃ اللہ علیہم کا موقف: امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مقتضیٰ نص (الفاظ) کی طرح ہے، اس لیے اس میں عموم بھی ہوتا ہے اور اس کی تخصیص بھی ہو سکتی ہے۔

۲۔ فقہی مثال: پینے کی قسم (شرب)

اگر کوئی شخص کہے کہ "میں نہیں پیوں گا" (لا اشرب)۔

- اب پینے کے لیے کسی نہ کسی چیز (مشروب) کا ہونا ضروری ہے تاکہ کلام فائدہ مند بنے، لہٰذا یہاں "شئی" (کوئی چیز) مقتضیٰ ہے۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک: مقتضیٰ میں عموم نہیں ہوتا، اس لیے اس میں سے کسی خاص مشروب (مثلاً صرف دودھ یا پانی) کو نیت کے ذریعے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ اگر اس نے کچھ بھی پیا تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی اور نیت کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک: یہاں مشروب عام مانا جائے گا، اس لیے اگر وہ نیت کر لے کہ "میں صرف پانی نہیں پیوں گا"، تو یہ نیت درست ہوگی اور پانی کے علاوہ کچھ پینے سے قسم نہیں ٹوٹے گی۔

اعتراض (طالب علمانہ سوال): یہاں ایک علمی اشکال پیدا ہوتا ہے کہ اگر قسم کھانے والا (حالف) کوئی بھی مشروب پیئے اور وہ گنہگار (حانث) قرار پائے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ "مشروب" کے لفظ میں عمومیت (ہر قسم کے مشروب کا شامل ہونا) پائی جاتی ہے۔ جبکہ اصول یہ ہے کہ "مقتضیٰ" (وہ کلام جو ضرورت کی بنا پر مانا جائے) میں عمومیت نہیں ہوتی۔ تو پھر یہاں ہر مشروب پینے سے قسم کیوں ٹوٹ رہی ہے؟

جواب: یہ ہے کہ ہر مشروب پینے سے قسم کا ٹوٹنا اس لیے نہیں ہے کہ لفظ "مشروب" میں عمومیت ہے، بلکہ اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ ہر اس مائع میں جس پر اس وقت بحث ہو رہی ہے، "شراب کی ماہیت" (حقیقت) موجود ہے۔ چونکہ "محلوف علیہ" (جس چیز کی قسم کھائی گئی، یعنی شراب) کی حقیقت وہاں پائی جا رہی ہے، اس لیے قسم ٹوٹ جائے گی۔ پس حانث ہونے کی وجہ "شراب کی حقیقت کا موجود ہونا" ہے، نہ کہ مشروب کے لفظ کا عام ہونا۔

خلاصہ: قسم اس لیے نہیں ٹوٹتی کہ ہر پینے والی چیز اس میں شامل ہے، بلکہ اس لیے ٹوٹتی ہے کہ اس خاص صورت میں ہر پینے والی چیز میں وہی "حقیقت" موجود ہے جس سے بچنے کی قسم کھائی گئی تھی۔

لطیف نکتہ (عقلی ضرورت):

عموم اور تخصیص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں، جبکہ مقتضیٰ تو الفاظ میں ہوتا ہی نہیں بلکہ وہ صرف معنی کی صحت کے لیے مقدر مانا جاتا ہے۔ مقتضیٰ کی مثال ایسی ہے جیسے کسی نے کہا کہ "تمہاری گردن آزاد ہے"، تو یہاں "ملکیت" مقتضیٰ ہے۔ اب وہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ میری

نیت صرف گردن کے ایک حصے کی ملکیت کی تھی، کیونکہ ملکیت ایک ایسی ضرورت ہے جو تقسیم یا تخصیص کو قبول نہیں کرتی۔

حاصلِ کلام: یہ ہے کہ اقتضاء النص ایک "مجبوری" کا نام ہے جو کلام کو درست کرنے کے لیے مانی جاتی ہے۔ اصول یہ ہے کہ مجبوری صرف اتنی ہی مانی جائے گی جتنی کلام کو لغویت سے بچانے کے لیے کافی ہو۔ جہاں کلام کی ضرورت پوری ہو گئی، وہاں اس معنی کو مزید پھیلانا (عموم) یا سکیڑنا (تخصیص) جائز نہیں۔ یہی احناف رحمۃ اللہ علیہم کی احتیاط اور اصولی مضبوطی ہے۔

وَكَذٰلِكَ الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ لَايَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ لِأَنَّ مَعْنَى النَّصِّ إِذَا ثَبَتَ كَوْنُهُ عِلَّةً

اور اسی طرح دلالۃ النص سے ثابت ہونے والا حکم تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا، اس لیے کہ نص کا معنی جب علت بن کر ثابت ہو جائے

لَا يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُوْنَ غَيْرَ عِلَّةٍ وَأَمَّا الثَّابِتُ بِإِشَارَةِ النَّصِّ فَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُوْنَ عَامًّا

تو یہ احتمال نہیں رکھتا غیر علت ہونے کا کہ، اور بہرحال اشارۃ النص سے ثابت ہونے والا حکم، تو اس میں یہ احتمال ہے کہ وہ عام ہو

يُخَصُّ لِأَنَّهُ ثَابِتٌ بِصِيغَةِ الْكَلَامِ وَالْعُمُوْمُ بِاعْتِبَارِ الصِّيغَةِ

پس اس کی تخصیص کی جا سکے، اس لیے کہ وہ (اشارہ) صیغۂ کلام سے ثابت ہے اور عموم (و تخصیص) صیغے کے اعتبار سے ہی ہوتا ہے۔

(كَذٰلِكَ الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ۔۔) صاحبِ حسامی رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں استدلال کی مختلف اقسام کے درمیان ایک گہرا علمی فرق واضح کیا ہے کہ کن دلائل میں "تخصیص" (کسی عام حکم سے کچھ افراد کو نکالنا) ممکن ہے اور کن میں نہیں۔

۱۔ دلالۃ النص اور عدمِ تخصیص کی وجہ:

دلالۃ النص سے ثابت شدہ حکم میں تخصیص اس لیے نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ حکم "علت" پر مبنی ہوتا ہے۔

مثال: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ أُفٍّ" (والدین کو اف نہ کہو)۔ یہاں اف کہنے کی حرمت کی علت "ایذاء" (تکلیف دینا) ہے۔

نکتہ: لغت کے اعتبار سے یہ علت (ایذاء) والدین کو مارنے، گالی دینے اور ہر طرح کی تکلیف میں یکساں پائی جاتی ہے۔ یہ ممکن نہیں کہ "ایذاء" ایک جگہ تو حرام ہو اور دوسری جگہ (علت موجود ہونے کے باوجود) اسے حلال کر دیا جائے۔ لہٰذا دلالۃ النص سے ثابت شدہ حرمتِ ضرب (مارنے کی ممانعت) میں کوئی تخصیص نہیں ہو سکتی۔

۲۔ اشارۃ النص اور قبولِ تخصیص کی وجہ:

اشارۃ النص، عبارۃ النص کی طرح الفاظ کے "صیغے" سے ثابت ہوتا ہے۔ چونکہ لغت میں عموم اور تخصیص کا تعلق الفاظ کے صیغوں

سے ہوتا ہے، اس لیے اشارہ سے ثابت شدہ حکم اگر عام ہو تو اس کی تخصیص کی جا سکتی ہے۔

پہلی مثال (شہداء کی نمازِ جنازہ): اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ" (اور جو اللہ کی راہ میں قتل کیے جائیں انہیں مردہ نہ کہو بلکہ وہ زندہ ہیں)۔

اشارۃ النص: اس آیت سے اشارۃً یہ ثابت ہوتا ہے کہ شہید پر نمازِ جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، کیونکہ نمازِ جنازہ مردوں پر پڑھی جاتی ہے اور اللہ نے انہیں مردہ کہنے سے منع فرمایا ہے۔

تخصیص: اگرچہ یہ حکم (شہید پر نماز نہ پڑھنا) اشارۃً عام تھا، مگر حضور ﷺ نے حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی نمازِ جنازہ پڑھائی۔ اس عمل سے ثابت ہوا کہ اشارۃ النص کے اس عمومی حکم سے حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کو "مخصوص" کر دیا گیا ہے۔

دوسری مثال (باپ کا بیٹے کے مال میں تصرف): اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ" (اور جس کا بچہ ہے اس پر ان ماؤں کا کھانا اور کپڑا لازم ہے)۔

اشارۃ النص: یہاں "المولود له" (جس کے لیے بچہ جنا گیا) میں "لام" اختصاص کا ہے، جس سے اشارۃً یہ ثابت ہوا کہ بچہ باپ کی ملکیت ہے، لہٰذا باپ بیٹے کے مال اور لونڈی میں تصرف کا حق رکھتا ہے۔

تخصیص: اس عمومی حق سے اس صورت کو مخصوص کر دیا گیا جہاں بیٹا اپنی لونڈی سے وطی (جماع) کر چکا ہو یا وہ ام ولد بن چکی ہو، وہاں باپ کے لیے تصرف جائز نہیں رہتا۔

خلاصہ: یہ ہے کہ دلالۃ النص "معنی اور علت" کا نام ہے اور علت کبھی تقسیم یا تخصیص قبول نہیں کرتی۔ اس کے برعکس اشارۃ النص "نظم اور صیغے" کا نام ہے، اور صیغہ اپنے اندر عموم اور تخصیص کی گنجائش رکھتا ہے۔ یہی وہ بنیادی فرق ہے جس کی وجہ سے شہداء کی نمازِ جنازہ جیسے مسائل میں تخصیص ممکن ہوئی۔

ہمارے (احناف رحمۃ اللہ علیہم کے) نزدیک استدلال کے بنیادی ذرائع یہی چار (**عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص، اقتضاء النص**) ہیں۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ان کے علاوہ بھی کچھ ذرائع ہیں، مگر مصنفِ حسامی رحمۃ اللہ علیہ نے انہی چار پر اکتفاء کر کے اصولِ فقہ کے تسلسل کو برقرار رکھا ہے۔ البتہ استدلالاتِ فاسدہ کو بھی اس کے بعد مستقل فصل قائم کر کے ذکر فرما رہے ہیں تاکہ ان کے فساد کو بھی واضح کیا جا سکے۔

فَصْلٌ: وَمِنَ النَّاسِ مَنْ عَمِلَ فِي النُّصُوْصِ بِوُجُوْهٍ أُخْرٰى هِيَ فَاسِدَةٌ عِنْدَنَا

فصل: اور لوگوں (دیگر ائمہ) میں سے بعض وہ ہیں جنہوں نے نصوص میں ایسے دوسرے طریقوں سے عمل کیا جو ہمارے نزدیک فاسد ہیں،

مِنْهَا مَا قَالَ بَعْضُهُمْ: إِنَّ التَّنْصِيْصَ عَلَى الشَّيْءِ بِاسْمِهِ الْعَلَمِ يُوْجِبُ التَّخْصِيْصَ

ان (وجوہِ فاسدہ) میں سے ایک وہ ہے جو بعض حضرات نے کہا: کہ کسی شئی کے نامِ علمی (اسمِ علم) کے ساتھ صراحت کرنا تخصیص کو واجب کرتا ہے،

وَ نَفْيَ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ وَ هٰذَا فَاسِدٌ لِأَنَّ النَّصَّ لَمْ يَتَنَاوَلْهُ

اور اس کے علاوہ (دیگر افراد) سے حکم کی نفی کو واجب کرتا ہے، اور یہ طریقہ فاسد ہے کیونکہ نص نے اسے (مسکوت عنہ کو) شامل ہی نہیں کیا،

فَكَيْفَ يُوْجِبُ الْحُكْمَ فِيْهِ نَفْيًا أَوْ إِثْبَاتًا؟

تو وہ (نص) اس کے اندر حکم کو نفی یا اثبات کے طریقے پر کیسے ثابت کرے گی؟

وجوہ فاسدہ کا بیان:

ماقبل میں ہم نے نظمِ نص سے استدلال کے چار صحیح طریقے (عبارہ، اشارہ، دلالہ اور اقتضاء) پڑھے تھے۔ (فَصْلٌ: وَمِنَ النَّاسِ مَنْ عَمِلَ۔۔۔) سے اب مصنف رحمۃ اللہ علیہ ان طریقوں کا رد فرما رہے ہیں جنہیں دیگر ائمہ (مثلاً امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ) تو صحیح مانتے ہیں مگر احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک وہ استدلال کے کمزور اور فاسد طریقے ہیں۔

مصنفِ حسامی رحمۃ اللہ علیہ نے استدلال کے فاسد طریقوں میں سب سے پہلے "مفہومِ مخالف" یا "تنصیص علی الاسم" کا رد کیا ہے۔

ا۔ تنصیص علی الاسم (اسمِ علم کے ساتھ حکم لگانا)

بعض حضرات (مثلاً امام شافعی اور بعض حنابلہ رحمۃ اللہ علیہم) کا ماننا ہے کہ اگر اللہ یا رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کسی حکم کو کسی خاص نام یا صفت کے ساتھ ذکر کریں، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ حکم صرف اسی کے لیے ہے اور اس کے علاوہ دیگر تمام افراد سے اس حکم کی نفی ہو جائے گی۔

مثال: اگر کہا جائے "زید کے پاس جاؤ"، تو ان کے نزدیک اس کا مفہومِ مخالف یہ ہے کہ "خالد یا حامد کے پاس نہ جاؤ"۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم کا موقف: احناف رحمۃ اللہ علیہم فرماتے ہیں کہ نص صرف اس کے بارے میں بولتی ہے جس کا ذکر کیا گیا ہو۔ جو خاموش (مسکوت عنہ) ہے، نص اس کے بارے میں نہ تو اثبات کا حکم دیتی ہے اور نہ نفی کا۔

۲۔ "الماء من الماء" کی حدیث اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا استدلال:

اس بحث کو سمجھنے کے لیے ایک مشہور حدیث کی مثال دی گئی ہے: "إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ" (غسل صرف پانی یعنی منی نکلنے کی

صورت میں واجب ہے)۔

صحابہ رضی اللہ عنہم کا ابتدائی استدلال: بعض انصاری صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس سے یہ سمجھا کہ چونکہ حدیث میں غسل کو "خروجِ منی" کے ساتھ خاص کر دیا گیا ہے، اس لیے اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے جماع کرے مگر انزال (منی کا نکلنا) نہ ہو، تو اس پر غسل واجب نہیں ہوگا۔ (یعنی انہوں نے اسمِ علم سے تخصیص کر کے باقی صورتوں سے حکم کی نفی کر دی)۔

تحقیقِ احناف رحمۃ اللہ علیہم: احناف رحمۃ اللہ علیہم فرماتے ہیں کہ یہ استدلال درست نہیں تھا۔ بعد میں جب حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے واضح فرمایا کہ "إِذَا الْتَقَى الْخِتَانَانِ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ"۔[1] ترجمہ: جب ختنہ ختنہ سے مل جائے تو غسل واجب ہے، تو صحابہ کو اپنی غلطی کا اندازہ ہوا۔ معلوم ہوا کہ کسی ایک صورت کا ذکر کرنا دوسری صورتوں کی نفی نہیں ہوتا۔

۳۔ وجوہِ فاسدہ پر احناف کے اعتراضات:

ان وجوہ کے فاسد ہونے کی کئی عقلی دلیلیں دی گئی ہیں:

کلامِ الٰہی میں نقص کا اندیشہ: اگر ہم مفہومِ مخالف کو مان لیں، تو بہت سے شرعی احکام میں تضاد پیدا ہو جائے گا۔ مثلاً قرآن میں ہے "وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ" (اپنی اولاد کو مفلسی کے ڈر سے قتل نہ کرو)۔ اگر مفہومِ مخالف مانا جائے تو اس کا مطلب ہوگا کہ "اگر مفلسی کا ڈر نہ ہو تو قتل کر سکتے ہو" (معاذ اللہ)۔ یہ صریحاً باطل ہے۔

کفر کا اندیشہ: اگر ہم کلمہ طیبہ "محمد رسول اللہ" سے مفہومِ مخالف نکالیں کہ "محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے علاوہ کوئی رسول نہیں"، تو یہ کفر ہوگا کیونکہ دیگر انبیاء کی رسالت کی نفی ہو جائے گی۔

۴۔ تخصیصِ علمی کا فائدہ:

ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر اسمِ علم کے ساتھ ذکر کرنے سے تخصیص نہیں ہوتی، تو پھر خاص نام لینے کا فائدہ کیا ہے؟

جواب: اس کا فائدہ یہ ہے کہ مجتہد اس خاص نام یا صفت میں "علت" تلاش کر کے قیاس کے ذریعے دیگر افراد تک حکم پہنچاتا ہے، نہ کہ محض نام دیکھ کر دوسروں سے حکم کی نفی کر دیتا ہے۔

حاصلِ کلام: یہ ہے کہ احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک کلامِ الٰہی "صریح" اور "قطعی" ہوتا ہے۔ جو کہا گیا ہے وہ حق ہے، اور جو نہیں کہا گیا اس کے بارے میں خاموشی اختیار کرنی چاہیے، نہ کہ اپنی طرف سے نفی یا اثبات کے احکام گھڑنے چاہئیں۔ یہی وجہ ہے کہ احناف رحمۃ اللہ علیہم مفہومِ مخالف کو استدلال کی وجوہِ فاسدہ میں شمار کرتے ہیں۔

---

[1]: صحیح مسلم: (کتاب الحیض، باب نسخ "الماء من الماء" و وجوب الغسل بالتقاء الختانین)۔

وَ مِنْهَا مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رحمۃ اللہ علیہ : إِنَّ الْحُكْمَ مَتٰى عُلِّقَ بِشَرْطٍ أَوْ أُضِيفَ إِلٰى مُسَمًّى

اوران (وجوہِ فاسدہ) میں سے ایک وہ ہے جو امام شافعیؒ نے فرمایا: کہ حکم جب کسی شرط کے ساتھ معلق ہو، یا کسی ایسی ذات (مسمیٰ) کی طرف منسوب ہو

يُوصَفُ بِوَصْفٍ خَاصٍّ أَوْجَبَ نَفْيَ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِ الشَّرْطِ أَوِ الْوَصْفِ

جو خاص صفت کے ساتھ موصوف ہو، تو یہ (کلام) شرط یا صفت کے نہ ہونے کے وقت حکم کی نفی کو واجب کرے گا،

وَ لِهٰذَا لَمْ يُجَوِّزْ نِكَاحَ الْأَمَةِ عِنْدَ فَوَاتِ الشَّرْطِ أَوِ الْوَصْفِ الْمَذْكُورَيْنِ فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى

اوراسی وجہ سے انہوں نے (امام شافعیؒ نے) باندی سے نکاح کو جائز نہیں قرار دیا اس شرط یا وصف کے نہ ہونے کے وقت جو اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں مذکور ہیں:

﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾

"اورتم میں سے جو آزاد مسلمان عورت سے نکاح کی وسعت (طاقت) نہ رکھے، تو وہ تمہارے ہاتھوں کی ملکیت یعنی تمہاری مسلمان باندیوں سے نکاح کر لے۔"

پچھلی بحث میں ہم نے پڑھا کہ کسی خاص نام (اسمِ علم) کے ساتھ حکم لگانے سے دوسروں سے اس حکم کی نفی نہیں ہوتی۔ اب مصنفِ حسامی رحمۃ اللہ علیہ استدلال کی دوسری فاسد وجہ یعنی "تعلیق بالشرط اور صفت" کا ذکر فرما رہے ہیں کہ کیا شرط یا صفت کے ہونے سے حکم کا ہونا اور ان کے نہ ہونے سے حکم کی نفی لازم آتی ہے یا نہیں؟

اس بحث کو سمجھنے کے لیے تین بنیادی نکات اور ان کے فقہی اثرات کو دیکھنا ضروری ہے:

۱۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قاعدہ (مفہومِ شرط و وصف):

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جب اللہ تعالیٰ کسی حکم کو کسی شرط (مثلاً: اگر طاقت نہ ہو) یا کسی وصف (مثلاً: مسلمان باندی) کے ساتھ جوڑ دیں، تو اس کا مفہومِ مخالف معتبر ہوتا ہے۔ یعنی اگر شرط یا وصف غائب ہو جائیں تو حکم بھی ختم ہو جائے گا۔

۲۔ باندی سے نکاح کی مثال (فقہی جزئیات)

آیتِ مبارکہ میں باندی سے نکاح کے لیے دو باتیں ذکر کی گئی ہیں:

شرط: آزاد عورت سے نکاح کی طاقت (طول) نہ ہونا۔

وصف: باندی کا "مؤمنہ" (مسلمان) ہونا۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال: چونکہ حکم ان دو باتوں کے ساتھ معلق ہے، اس لیے اگر کسی کے پاس آزاد عورت سے نکاح کی

طاقت ہو تو اس کے لیے باندی سے نکاح حرام ہے۔اسی طرح، غیر مسلم (کتابیہ) باندی سے نکاح کسی صورت جائز نہیں کیونکہ وہاں "ایمان" کا وصف مفقود ہے۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم کا موقف: احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک "**مفہومِ شرط و وصف**" حجت نہیں۔ آیت میں ان باتوں کا ذکر صرف ترجیح اور بہتر صورت بتانے کے لیے ہے۔ لہٰذا، آزاد عورت پر قدرت ہونے کے باوجود باندی سے نکاح جائز ہے (اگرچہ آزاد عورت سے کرنا بہتر ہے)، اور کتابیہ باندی سے نکاح بھی جائز ہے۔

۳۔ تعلیق بالشرط کی حقیقت:

کیا شرط "منع کرنے والی" (**مانع**) ہوتی ہے یا "سبب کو روکنے والی"؟

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا نظریہ: ان کے نزدیک شرط "**عدمِ حکم**" کا مستقل سبب ہے۔ یعنی اگر شرط نہیں تو شرعی طور پر حکم کا وجود ہی مٹ جاتا ہے۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم کا جواب: احناف رحمۃ اللہ علیہم فرماتے ہیں کہ شرط صرف حکم کے "**ظاہر ہونے**" کو روکتی ہے، حکم کے "**انعقاد**" کو نہیں۔ جیسے کسی نے کہا "**اگر تم گھر میں داخل ہوئے تو تمہیں طلاق ہے**"۔ یہاں طلاق کا سبب (کلام) تو پایا جا رہا ہے، مگر اس کا اثر (وقوع) شرط کے پائے جانے تک رکا ہوا ہے۔

۴۔ قندیل کی مثال:

اس بات کو اس حسی مثال سے سمجھا جا سکتا ہے کہ

اگر ایک قندیل (چراغ) کو رسی سے لٹکا دیا جائے، تو رسی قندیل کے گرنے کے لیے "**مانع**" (رکاوٹ) ہے۔ رسی کے ہونے سے قندیل کا وزن ختم نہیں ہو جاتا، بلکہ اس کا گرنا رکا رہتا ہے۔ جیسے ہی رسی کٹے گی (شرط پوری ہوگی)، قندیل گر جائے گی۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم کا استدلال: اسی طرح شرط بھی حکم کے لیے "**رسی**" کی طرح ہے۔ وہ حکم کو معدوم نہیں کرتی بلکہ اسے لٹکا دیتی ہے۔ لہٰذا شرط کے نہ ہونے سے یہ کہنا کہ "**حکم ہی سرے سے ختم ہو گیا**" (جیسا امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں)، درست نہیں ہے۔

حاصلِ کلام: یہ ہے کہ کلامِ الٰہی میں کسی صفت یا شرط کا ذکر کمالِ درجے کی رہنمائی کے لیے ہوتا ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اسے قانون کی "**حد**" بنا دیتے ہیں، جبکہ احناف رحمۃ اللہ علیہم اسے "**افضلیت**" پر محمول کرتے ہیں تاکہ شرعی گنجائش باقی رہے۔ یہی وجہ ہے کہ احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک باندی سے نکاح کے لیے ان شرائط کا پایا جانا وجوب کا درجہ نہیں رکھتا۔

وَحَاصِلُهٗ أَنَّهٗ أَلْحَقَ الْوَصْفَ بِالشَّرْطِ

اور اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے "وصف" (کسی صفت کے ذکر کرنے) کو "شرط" کے درجے میں رکھا ہے۔

وَاعْتَبَرَ التَّعْلِيقَ بِالشَّرْطِ عَامِلًا فِيْ مَنْعِ الْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ:

اور وہ تعلیق بالشرط (یعنی کسی بات کو شرط کے ساتھ جوڑنے) کو "حکم" کے رُک جانے کا باعث مانتے ہیں، "سبب" کے رُکنے کا نہیں۔

وَ لِذٰلِكَ أَبْطَلَ تَعْلِيْقَ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بِالْمِلْكِ:

اور ان کے اسی اصول کی بناء پر، انہوں نے طلاق اور عتاق (غلامی سے آزادی) کو ملکیت کے ساتھ معلق کرنے کو باطل قرار دیا ہے۔

وَجَوَّزَ التَّكْفِيْرَ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ لِأَنَّ الْوُجُوْبَ حَاصِلٌ بِالسَّبَبِ عَلٰى أَصْلِهٖ

اور قسم ٹوٹنے (حانث ہونے) سے پہلے مالی کفارہ ادا کر دینے کو جائز قرار دیا ہے کیونکہ ان کے اصول کے مطابق نفسِ وجوب تو سبب (قسم کھانے) کی وجہ سے فوراً ثابت ہو چکا ہے۔

وَ وُجُوْبُ الْأَدَاءِ مُتَرَاخٍ عَنْهُ بِالشَّرْطِ: وَالْمَالِيُّ يَحْتَمِلُ الْفَصْلَ بَيْنَ وُجُوْبِهٖ وَوُجُوْبِ أَدَائِهٖ

البتہ اس کی ادائیگی کا وجوب، شرط (یعنی قسم ٹوٹنے) کی وجہ سے مؤخر ہے۔ اور مالی عبادات (احکام) میں یہ گنجائش ہوتی ہے کہ نفسِ وجوب اور ادائیگی کے وقت میں فاصلہ آ جائے۔

أَمَّا الْبَدَنِيُّ فَلَا يَحْتَمِلُ الْفَصْلَ فَلَمَّا تَأَخَّرَ الْأَدَاءُ لَمْ يَبْقَ الْوُجُوْبُ:

لیکن بدنی عبادات میں اس فاصلے کی گنجائش نہیں ہوتی، لہٰذا جب ادائیگی مؤخر ہوئی تو نفسِ وجوب بھی باقی نہ رہا۔

(وَحَاصِلُهٗ أَنَّهٗ أَلْحَقَ الْوَصْفَ)

اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے دو اہم اصولی قواعد اور ان پر متفرع ہونے والے مسائل کو بیان کیا ہے۔

طلباء کی آسانی کے لیے اسے درج ذیل نکات میں تقسیم کیا گیا ہے:

قاعدہ نمبر 1: وصف اور شرط کا حکم ایک ہے:

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اگر کلام میں کوئی وصف (صفت) بیان کی گئی ہو، تو وہ بالکل شرط کی طرح کام کرتی ہے۔ یعنی جس طرح شرط کے نہ ہونے سے حکم ثابت نہیں ہوتا، ویسے ہی وصف کے نہ ہونے سے حکم ثابت نہیں ہوگا۔

مثال: اگر شوہر کہے: "انت طالق ان دخلت الدار" (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق)۔ یہ صریح شرط ہے۔

اگر شوہر کہے: "انت طالق راكبة" (تجھے سواری کی حالت میں طلاق)۔ یہاں "سواری" ایک وصف ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک چونکہ وصف شرط ہی کے درجے میں ہے، اس لیے جب تک عورت سوار نہیں ہوگی، طلاق واقع نہیں ہوگی۔

قاعدہ نمبر 2: تعلیق بالشرط سے کیا رُکتا ہے؟ حکم یا سبب؟

یہاں احناف اور شوافع رحمۃ اللہ علیہم کا بنیادی اختلاف ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا موقف: تعلیق بالشرط (شرط کے ساتھ معلق کرنا) سے صرف "حکم" (نتیجہ) رکتا ہے، لیکن "سبب" (علت) کلام کرتے ہی فوراً قائم ہو جاتا ہے۔

آسان مثال: جیسے ایک بھاری قندیل کو رسی سے چھت سے لٹکا دیا جائے۔ قندیل کا بھاری پن اسے نیچے گرنے کا "سبب" دے رہا ہے، لیکن رسی نے اس کے گرنے (حکم) کو روکا ہوا ہے۔ یعنی سبب موجود ہے بس حکم رکا ہوا ہے۔

ہمارا (احناف کا) موقف: تعلیق بالشرط کی صورت میں سبب سرے سے قائم ہی نہیں ہوتا، بلکہ جب شرط پائی جائے گی، تب سبب بنے گا اور تب ہی حکم آئے گا۔

اس اصول کے ثمرات (نتائج):

مسئلہ 1: ملکیت سے قبل طلاق یا آزادی کو معلق کرنا باطل ہے (وَلِذٰلِكَ أَبْطَلَ...)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مذکورہ اصول کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص ملکیت آنے سے پہلے طلاق یا عتاق کی شرط لگائے تو وہ باطل ہے۔

مثال: ایک شخص اجنبی عورت سے کہتا ہے: "اِنْ نَكَحْتُكِ فَانتِ طَالِقٌ" (اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھے طلاق) یا کسی غیر کے غلام سے کہتا ہے: "اِنْ مَلَكْتُكَ فَاَنْتَ حُرٌّ" (اگر میں تیرا مالک بنا تو تو آزاد ہے)۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل: چونکہ کلام کرتے ہی "سبب" قائم ہو جاتا ہے، لیکن اس وقت نہ وہ عورت اس کی بیوی ہے اور نہ وہ غلام اس کی ملکیت میں ہے۔ یعنی سبب تو پایا جا رہا ہے مگر محل (جس پر حکم لگنا ہے) موجود نہیں، لہٰذا یہ کلام باطل ہو گیا۔ بعد میں نکاح کر بھی لے تو طلاق نہیں ہوگی۔

(احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک چونکہ سبب شرط پائے جانے کے وقت بنتا ہے، اس لیے اس وقت محل موجود ہوگا اور طلاق یا آزادی واقع ہو جائے گی)۔

مسئلہ 2: قسم ٹوٹنے سے پہلے مالی کفارہ ادا کرنا (وَجَوَّزَ التَّكْفِيْرَ...)

اگر کوئی شخص قسم کھائے: "واللہ لا افعل کذا" (خدا کی قسم میں فلاں کام نہیں کروں گا)۔ اب اگر وہ قسم توڑنے سے پہلے ہی کفارہ (غلام آزاد کرنا یا مساکین کو کھانا کھلانا) ادا کر دے، تو کیا یہ جائز ہے؟

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا موقف: جی ہاں، مالی کفارہ پیشگی دینا جائز ہے۔

دلیل: قسم کھاتے ہی "سبب" پایا گیا، اور اس سبب کی وجہ سے کفارے کا "نفسِ وجوب" (ذمہ داری) ثابت ہو گئی۔ حانث ہونا (قسم توڑنا) تو محض اس کی "ادائیگی" (وجوبِ ادا) کی شرط ہے۔ چونکہ نفسِ وجوب ثابت ہے، اس لیے شرط پوری ہونے سے پہلے ادائیگی درست ہے (جیسے نصاب کا مالک سال پورا ہونے سے پہلے زکوٰۃ دے دے تو جائز ہے)۔

مسئلہ 3: مالی اور بدنی کفارے کا فرق (**وَالْمَالِيُّ يَحْتَمِلُ...**)

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر پیشگی کفارہ جائز ہے تو کیا قسم ٹوٹنے سے پہلے روزے (بدنی کفارہ) رکھے جا سکتے ہیں؟ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس کا انکار کرتے ہیں اور دونوں میں ایک لطیف فرق بیان کرتے ہیں:

1-:مالی عبادات (جیسے غلام آزاد کرنا، کھانا کھلانا): ان میں یہ گنجائش ہوتی ہے کہ "نفسِ وجوب" اور "ادائے وجوب" ادائیگی کے درمیان فاصلہ ہو۔ جیسے ہم کوئی چیز ادھار خریدتے ہیں، قیمت فوراً واجب ہو جاتی ہے مگر ادائیگی مہینے بعد ہوتی ہے۔ لہٰذا مالی کفارہ پیشگی ادا کیا جا سکتا ہے۔

2-:بدنی عبادات (جیسے روزے رکھنا): ان میں نفسِ وجوب اور ادائے وجوب یکجان ہوتے ہیں، ان میں فاصلہ ممکن نہیں۔ اگر ادائیگی شرط (قسم ٹوٹنے) تک مؤخر ہو گئی تو نفسِ وجوب بھی پیشگی طور پر ثابت نہیں رہے گا۔ اسی لیے حانث ہونے سے پہلے روزے رکھنا کسی کے نزدیک جائز نہیں۔

خلاصہ کلام: طلباء کے لیے اس عبارت کی جان یہ ہے کہ وہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اس فرق کو سمجھ لیں کہ ان کے نزدیک شرط لگانے سے "حکم" مؤخر ہوتا ہے، "سبب" مؤخر نہیں ہوتا۔ اسی ایک اصول سے آگے نکاح سے قبل طلاق کی تعلیق کا باطل ہونا اور قسم ٹوٹنے سے قبل مالی کفارے کا جواز نکلتا ہے۔

وَ إِنَّا نَقُوْلُ بِأَنَّ أَقْصَى دَرَجَاتِ الْوَصْفِ إِذَا كَانَ مُؤَثِّرًا

اور ہم (احناف) یہ کہتے ہیں کہ بے شک وصف (صفت) کے درجات میں سب سے اعلیٰ درجہ، جب کہ وہ (حکم میں) مؤثر ہو،

أَنْ يَكُوْنَ عِلَّةً لِلْحُكْمِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَلزَّانِيْ وَالسَّارِقُ وَ لَا أَثَرَ لِلْعِلَّةِ فِي النَّفْيِ بِلَا خِلَافٍ

یہ ہے کہ وہ اس حکم کے لیے "علت" (بنیادی وجہ) بن جائے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "الزانی" اور "السارق" میں (زنا اور چوری وصف ہیں جو سزا کی علت بنے)۔

گزشتہ سبق میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ اصول گزرا تھا کہ وہ "وصف" کو مطلقاً "شرط" کے درجے میں مانتے ہیں۔ یعنی جس طرح شرط نہ پائی جائے تو حکم نہیں لگتا، ویسے ہی وہ کہتے ہیں کہ اگر کلام میں وصف موجود نہ ہو تو حکم بھی نہیں پایا جائے گا۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ (احناف کی طرف سے) اس دعوے کی تردید کر رہے ہیں۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ وصف کو مطلقا شرط کہہ دینا درست نہیں، کیونکہ وصف کے تین درجات ہوتے ہیں:

1۔ادنیٰ درجہ(وصفِ اتفاقی/غیر مؤثر):

یہ وصف کا سب سے نچلا درجہ ہے۔اس میں وصف محض اتفاقیہ طور پر ذکر ہوجاتا ہے،اس کے ہونے یا نہ ہونے سے حکم پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔

مثال: قرآن مجید میں ہے:"وَرَبَائِبُكُمُ اللّٰتِي فِي حُجُورِكُم "(اور تمہاری وہ پروردہ بیٹیاں جو تمہاری گود میں ہیں،تم پر حرام ہیں)۔

وضاحت: یہاں"گود میں ہونا"(تربیت پانا)ایک اتفاقی وصف ہے۔اگر کسی شخص نے ایک عورت سے نکاح کر کے دخول کر لیا،تو اس عورت کی پہلے شوہر سے موجود بیٹی اس شخص پر حرام ہوجائے گی،چاہے اس نے اس بچی کی پرورش اپنی گود میں کی ہو یا نہ کی ہو۔یعنی اس وصف کے نہ ہونے سے حرمت کا حکم ختم نہیں ہوا۔

2۔اوسط درجہ(وصف بمعنی شرط):

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وصف کو شرط کے معنی میں لیا جاتا ہے۔

مثال: قرآن مجید میں ہے:"مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ"(اپنی مومن لونڈیوں سے نکاح کرلو)۔

وضاحت: یہاں ایمان لانا ایک ایسا وصف ہے جو شرط کا درجہ رکھتا ہے۔

3۔اعلیٰ درجہ(وصف بمعنی علت):

یہ وصف کا سب سے طاقتور درجہ ہے جس میں وصف خود حکم کی"علت"بن جاتا ہے۔جب کوئی حکم کسی ایسے نام(اسمِ مشتق)پر لگے جس میں کوئی صفت پائی جاتی ہو،تو وہی صفت اس حکم کی علت ہوتی ہے۔

مثال: قرآن مجید میں ہے:"الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا "(زانی عورت اور مرد کو کوڑے مارو)اور"السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا "(چور مرد اور عورت کے ہاتھ کاٹ دو)۔

وضاحت: یہاں کوڑے مارنے کے حکم کی علت"زنا"(وصف)ہے،اور ہاتھ کاٹنے کی علت"چوری"(وصف)ہے۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم کی زبردست منطقی دلیل(خلاصہ کلام):

احناف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے فرماتے ہیں کہ چلیں ہم فرض کر لیتے ہیں کہ آپ کا کلام وصف کے سب سے"اعلیٰ درجے"(یعنی وصف بمعنی علت)پر محمول ہے۔لیکن اصولِ فقہ کا یہ متفقہ قاعدہ ہے کہ"علت کے نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ حکم بھی نہ ہو"۔

کیوں؟ کیونکہ ایک چیز (حکم) کی کئی علتیں ہوسکتی ہیں۔ مثلاً روشنی کی ایک علت سورج ہے۔ اگر سورج (علت) نہ ہو، تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ روشنی (حکم/معلول) سرے سے ہو ہی نہیں سکتی، روشنی کسی اور چیز (بلب، آگ) سے بھی ہوسکتی ہے۔

نتیجہ: جب وصف کے سب سے "اعلیٰ درجہ" (علت) کا یہ حال ہے کہ اس کے نہ ہونے سے حکم کا نہ ہونا لازم نہیں آتا، تو پھر وصف کے ادنیٰ یا اوسط درجے میں یہ کیسے لازم آ جائے گا؟ لہٰذا امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا وصف کو مطلقاً شرط قرار دے دینا (کہ وصف نہیں تو حکم نہیں) اصولاً درست نہیں۔

وَ	لَوْ	كَانَ	شَرْطًا	فَالشَّرْطُ	دَاخِلٌ	عَلَى	السَّبَبِ	دُونَ	الْحُكْمِ

اگر وصف کو شرط مان بھی لیا جائے، تو (ہمارا قاعدہ یہ ہے کہ) شرط " سبب " پر داخل ہوتی ہے، نہ کہ " حکم " پر۔

فَمَنَعَهُ	مِنْ	إِتِّصَالِهِ	بِمَحَلِّهِ	وَ	بِدُونِ	الْإِتِّصَالِ	بِالْمَحَلِّ

پس وہ (شرط) اس سبب کو اس کے " محل " (جس پر حکم لگنا ہے) سے جڑنے سے روک دیتی ہے اور محل کے ساتھ جڑے بغیر

لَا	يَنْعَقِدُ	سَبَبًا	وَ	لِهٰذَا	لَوْ	حَلَفَ	"لَايُطَلِّقُ"	فَعَلَّقَ	الطَّلَاقَ	بِالشَّرْطِ

سبب سرے سے منعقد (قائم) ہی نہیں ہوتا۔ اور اسی دلیل کی بناء پر اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ طلاق نہیں دے گا، اور پھر اس نے طلاق کو کسی شرط پر معلق کر دیا،

لَا يَحْنَثُ مَا لَمْ يُوجَدِ الشَّرْطُ:

تو وہ اس وقت تک حانث نہیں ہوگا جب تک وہ شرط نہ پائی جائے۔

بنیادی اختلاف کا پس منظر:

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا ماننا تھا کہ کلام کو شرط کے ساتھ معلق کرنے سے صرف "حکم" (نتیجہ) رکتا ہے، لیکن "سبب" کلام کرتے ہی فوراً قائم ہو جاتا ہے۔ مصنف اب اس بات کو غلط ثابت کر رہے ہیں۔

قاعدہ: احناف کے نزدیک تعلیق بالشرط کا اصل کام کیا ہے؟

احناف رحمۃ اللہ علیہم فرماتے ہیں کہ شرط براہِ راست "حکم" کو نہیں روکتی، بلکہ شرط "سبب" پر داخل ہوتی ہے اور سبب کو کام کرنے سے روک دیتی ہے۔ اس کی ترتیب کچھ یوں بنتی ہے:

سبب کا محل سے رکنا: شرط کے آنے سے "سبب"، اپنے "محل" (Target) تک نہیں پہنچ پاتا۔

سبب کا باطل ہونا: جب سبب محل سے جڑتا ہی نہیں، تو اصولاً سبب قائم ہی نہیں ہوتا۔

حکم کا نہ پایا جانا: اور جب سبب ہی قائم نہیں ہوا، تو ظاہر ہے حکم (نتیجہ) کیسے آئے گا؟ یعنی حکم کے نہ آنے کی وجہ سبب کا نہ ہونا ہے، نہ کہ یہ کہ سبب موجود ہے اور حکم رکا ہوا ہے۔

لہٰذا احناف کے نزدیک تعلیق بالشرط "مانعِ سبب" (سبب کو روکنے والی) ہے، جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ "مانعِ حکم" تھی۔

مثال سے قواعد کا اطلاق:

شوہر نے کہا: "ان دخلتِ الدار فانتِ طالق" (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق)۔

یہاں "ان دخلت الدار": شرط ہے۔

"انت طالق" (کے الفاظ): طلاق کا سبب ہیں۔

عورت (بیوی): وہ محل ہے جس پر یہ سبب واقع ہوتا ہے۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم کا تجزیہ: اگر صرف "انت طالق" کہا جاتا تو سبب فوراً محل (عورت) سے جڑ جاتا اور طلاق ہو جاتی۔ لیکن جب شروع میں شرط لگ گئی، تو اس شرط نے "انت طالق" کے الفاظ کو عورت کے ساتھ جڑنے سے روک دیا۔ جب الفاظ محل سے جڑے ہی نہیں، تو "سبب" سرے سے قائم ہی نہیں ہوا۔ جب سبب ہی نہیں بنا تو طلاق کا حکم کیسا؟

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ پر فقہی اعتراض (ایک لاجواب دلیل):

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی بات کو ثابت کرنے کے لیے ایک ایسا فقہی مسئلہ پیش کیا ہے جس پر سب کا (بشمول امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ) اتفاق ہے، اور یہ مسئلہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اپنے اصول کو توڑ دیتا ہے۔

مسئلہ: ایک شخص قسم کھاتا ہے: "واللہ لا اطلق امرأتی" (خدا کی قسم میں اپنی بیوی کو طلاق نہیں دوں گا)۔ تھوڑی دیر بعد وہ بیوی سے کہتا ہے: "ان دخلتِ الدار فانتِ طالق" (اگر تو گھر میں گئی تو تجھے طلاق)۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اصول کا امتحان: اگر ہم امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی بات مان لیں کہ شرط کے باوجود "سبب" فوراً قائم ہو جاتا ہے، تو اس کا مطلب ہے کہ آدمی کے الفاظ بولتے ہی طلاق دینے کا سبب پایا گیا۔ اگر سبب پایا گیا تو اس کا مطلب ہے اس نے طلاق کا عمل کر دیا (چاہے حکم رکا ہو)۔ تو پھر تو اسے اسی وقت اپنی قسم توڑنے والا (حانث) ہو جانا چاہیے! حالانکہ متفقہ مسئلہ یہ ہے کہ جب تک عورت گھر میں داخل نہیں ہوتی، مرد حانث نہیں ہوتا۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم کی جیت: مرد کا حانث نہ ہونا خود اس بات کی دلیل ہے کہ فی الحال "سبب" قائم ہی نہیں ہوا ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ شرط لگانے کی صورت میں سبب فی الحال معدوم (ختم) ہو جاتا ہے، اور احناف رحمۃ اللہ علیہم کا یہ اصول بالکل درست ہے کہ تعلیق

بالشرط مانعِ سبب ہے۔

الْخِيَارَ	لِأَنَّ	الْبَيْعِ	فِي	الشَّرْطِ	خِيَارِ	بِخِلَافِ	هٰذَا	وَ

اور یہ (یعنی طلاق اور عتاق کا مسئلہ) بیع (خرید و فروخت) میں "خیارِ شرط" کے مسئلے کے برعکس ہے۔اس لئے کہ (بیع میں) خیارِ شرط

حَلَفَ	لَوْ	وَلِهٰذَا	السَّبَبِ	دُوْنَ	الْحُكْمِ	عَلَى	دَاخِلٌ

حکم (یعنی ملکیت کے ثابت ہونے) پر داخل ہوتا ہے، نہ کہ "سبب" (یعنی عقدِ بیع) پر۔ اور اسی وجہ سے اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ

"لَا يَبِيعُ" فَبَاعَ بِشَرْطِ الْخِيَارِ يَحْنَثُ

وہ بیع نہیں کرے گا، پھر اس نے خیارِ شرط کے ساتھ بیع کر لی، تو وہ حانث (قسم توڑنے والا) ہوجائے گا۔

پسِ منظر (امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اعتراض):

پچھلے سبق میں احناف رحمۃ اللہ علیہم نے ثابت کیا تھا کہ طلاق کو جب شرط کے ساتھ معلق کیا جائے، تو شرط "سبب" پر داخل ہوتی ہے (یعنی سبب بننے ہی نہیں دیتی)۔اس پر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے بیع (خرید و فروخت) پر قیاس کرتے ہوئے ایک اعتراض کیا۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: دیکھیے! جب بیع میں "خیارِ شرط" (یعنی سوچنے کے لیے 3 دن کا وقت) رکھا جاتا ہے، تو وہاں بیع (سبب) تو فوراً منعقد ہوجاتی ہے، لیکن ملکیت (حکم) 3 دن تک رکی رہتی ہے۔ثابت ہوا کہ شرط سے "حکم" رکتا ہے "سبب" نہیں۔لہٰذا طلاق اور عتاق میں بھی ایسا ہی ہونا چاہیے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس عبارت میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اسی قیاس کا جواب دے رہے ہیں۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم کا جواب: یہ قیاس مع الفارق ہے:

احناف رحمۃ اللہ علیہم فرماتے ہیں کہ طلاق کو بیع پر قیاس کرنا بالکل غلط ہے (یہ قیاس مع الفارق ہے)، کیونکہ دونوں کی نوعیت میں زمین آسمان کا فرق ہے۔وہ فرق کیا ہے؟ اسے درج ذیل دو نکات میں سمجھیں:

1. بیع کا معاملہ: یہ قبیلِ "اثبات" سے ہے

بیع میں ہم کوئی چیز ثابت کر رہے ہوتے ہیں (مشتری کے لیے چیز کی ملکیت اور بائع کے لیے پیسوں کی ملکیت)۔

جو چیز قبیلِ اثبات سے ہو، اگر اسے کسی ایسی شرط پر معلق کر دیا جائے جو ہو بھی سکتی ہے اور نہیں بھی (جیسے خیارِ شرط)، تو اس میں "قمار" (جوا) کا معنی پیدا ہوجاتا ہے۔اور شریعت میں قمار اور جوا حرام ہے۔

اس اصول کے تحت تو بیع میں خیارِ شرط سرے سے جائز ہی نہیں ہونا چاہیے تھا۔لیکن چونکہ حضور ﷺ کی ایک حدیث موجود ہے جس میں دھوکے سے بچنے کے لیے خیارِ شرط کی اجازت دی گئی ہے،تو ہم نے اسے خلافِ قیاس صرف ضرورت کے تحت جائز قرار دیا۔

ضرورت کا اصول: جب کوئی چیز خلافِ قیاس ضرورت کے تحت جائز ہو،تو اسے بقدرِ ضرورت ہی رکھا جاتا ہے۔یہاں ضرورت اس بات سے پوری ہو رہی تھی کہ شرط کو صرف "حکم" (ملکیت) پر داخل مانا جائے تاکہ خریدار کو سوچنے کا موقع مل جائے۔اگر ہم شرط کو "سبب" پر داخل مانتے تو سبب اور حکم دونوں کی نفی ہو جاتی جو ضرورت سے زائد تھا۔لہٰذا بیع میں شرط صرف حکم کو روکتی ہے،سبب (یعنی ایجاب وقبول کا کلام) کو نہیں۔

2.طلاق اور عتاق کا معاملہ: یہ قبیلِ "اسقاط" سے ہے

طلاق (نکاح ختم کرنا) اور عتاق (غلامی ختم کرنا) میں ہم کوئی نئی چیز ثابت نہیں کر رہے ہوتے، بلکہ پہلے سے موجود حق کو ساقط (ختم) کر رہے ہوتے ہیں۔

جو چیز قبیلِ اسقاط سے ہو،اس میں شرط لگانے سے قمار (جوئے) کا معنی پیدا نہیں ہوتا۔اس لیے یہاں کوئی خلافِ قیاس مجبوری نہیں ہے۔

لہٰذا طلاق اور عتاق اپنے اصل قاعدے پر رہیں گے،اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ تعلیق بالشرط ہمیشہ "سبب" پر داخل ہوتی ہے اور سبب کو قائم ہونے سے روک دیتی ہے۔

ثمرہ اور نتیجہ (قسم کی مثال سے وضاحت):

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے آخر میں اسی فرق کو ایک عملی مثال سے ثابت کیا ہے:

بیع میں قسم کا مسئلہ (یَحْنَثُ): اگر ایک شخص قسم کھائے: "خدا کی قسم میں بیع نہیں کروں گا"، اور پھر وہ خیارِ شرط کے ساتھ بیع کر لے۔چونکہ بیع میں شرط سبب پر داخل نہیں ہوتی (یعنی بیع کا سبب موجود رہتا ہے)،اس لیے ہم کہیں گے کہ اس نے بیع کر لی،لہٰذا اس کی قسم ٹوٹ جائے گی (وہ حانث ہو جائے گا)۔

طلاق میں قسم کا مسئلہ (لَا یَحْنَثُ): (جو پچھلے سبق میں گزرا) اگر شخص قسم کھائے: "میں طلاق نہیں دوں گا"، پھر وہ طلاق کو شرط پر معلق کر دے۔چونکہ طلاق میں شرط سبب کو بننے ہی نہیں دیتی،اس لیے ہم کہیں گے کہ ابھی سببِ طلاق پایا ہی نہیں گیا،لہٰذا جب تک شرط پوری نہ ہو،وہ حانث نہیں ہوگا۔

خلاصہ کلام: طلاق اور عتاق میں شرط سبب کو روکتی ہے،جبکہ بیع میں حدیث کی وجہ سے استثنائی طور پر شرط صرف حکم کو روکتی ہے۔لہٰذا امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا بیع کو بنیاد بنا کر طلاق کے مسئلے پر دلیل لانا درست نہیں ہے۔

وَ إِذَا ثَبَتَ أَنَّ التَّعْلِيْقَ تَصَرُّفٌ فِي السَّبَبِ بِإِعْدَامِهٖ إِلَى زَمَانِ وُجُوْدِ الشَّرْطِ

اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ شرط کے ساتھ معلق کرنا دراصل "سبب" کے اندر تصرف کرنا ہے۔ اس طور پر کہ شرط کے پائے جانے کے وقت تک وہ سبب کو ہی معدوم (ختم) کر دیتا ہے،

لَا فِي أَحْكَامِهٖ صَحَّ تَعْلِيْقُ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بِالْمِلْكِ

نہ کہ اس کے احکام کو (یعنی حکم رکا ہوا نہیں ہوتا بلکہ سبب ہی نہیں بنتا) و (اس اصول کی بنیاد پر) طلاق اور عتاق (غلامی سے آزادی) کو ملکیت کے ساتھ معلق کرنا درست ہو گیا۔

وَ بَطَلَ التَّكْفِيْرُ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ وَفَرْقُهٗ بَيْنَ الْمَالِيِّ وَالْبَدَنِيِّ سَاقِطٌ

تو (اس اصول کی بنیاد پر) طلاق اور عتاق کو ملکیت کے ساتھ معلق کرنا درست ہو گیا۔ اور قسم ٹوٹنے (حانث ہونے) سے پہلے مالی کفارہ ادا کرنا باطل ہو گیا۔

لِأَنَّ حَقَّ اللهِ تَعَالٰى فِي الْمَالِيِّ فِعْلُ الْأَدَاءِ وَالْمَالُ آلَةٌ وَإِنَّمَا يُقْصَدُ عَيْنُ الْمَالِ فِي حُقُوْقِ الْعِبَادِ

کیونکہ مالی عبادات میں اللہ تعالیٰ کا حق (مقصود) ادائیگی کا فعل ہے، اور مال تو محض ایک آلہ (ذریعہ) ہے۔ اور بعینہ مال کا مقصود ہونا تو حقوق العباد میں ہوتا ہے۔

(وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ التَّعْلِيْقَ تَصَرُّفٌ) جب احناف رحمۃ اللہ علیہم کا یہ اصول ثابت ہو گیا کہ تعلیق بالشرط مانعِ سبب ہے (یعنی شرط کی موجودگی میں کلام کرتے وقت سبب بنتا ہی نہیں ہے، بلکہ جب شرط پوری ہوتی ہے تب سبب بنتا ہے)، تو اس اصول کے تین بڑے اور واضح نتائج سامنے آتے ہیں:

نتیجہ 1: ملکیت سے قبل طلاق اور آزادی کی تعلیق درست ہے (صَحَّ تَعْلِيْقُ الطَّلَاقِ...)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کہتے تھے کہ اگر کوئی کہے: "ان نكحتك فانت طالق" (اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھے طلاق) یا "ان ملكتك فانت حر" (اگر میں تیرا مالک بنا تو تو آزاد ہے)، تو یہ باطل ہے کیونکہ طلاق کا سبب فوراً بن گیا اور اس وقت عورت بیوی نہیں ہے۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم کا جواب: ہمارا قاعدہ یہ ہے کہ سبب فوراً بنا ہی نہیں۔ جب سبب بنا ہی نہیں تو اس وقت عورت کے بیوی ہونے یا نہ ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ جب آپ نکاح کریں گے (شرط پوری ہوگی)، تو عین اسی وقت طلاق کا "سبب" بنے گا۔ اور چونکہ اس وقت نکاح ہو چکا ہوگا (محل موجود ہوگا)، لہٰذا طلاق واقع ہو جائے گی۔ اسی طرح غلام کے مالک بنتے ہی وہ آزاد ہو جائے گا۔ پس احناف کے نزدیک یہ تعلیق بالکل درست ہے۔

نتیجہ 2: قسم ٹوٹنے سے پہلے کفارہ دینا باطل ہے (وَبَطَلَ التَّكْفِيْرُ...)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قسم کھاتے ہی کفارے کا سبب بن جاتا تھا اس لیے وہ پیشگی کفارہ جائز کہتے تھے۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم کا جواب: قسم کفارے کا سبب نہیں ہے، بلکہ کفارے کا سبب "حانث ہونا" (قسم کا ٹوٹنا) ہے۔ چونکہ شرط (حانث ہونے) سے پہلے سبب سرے سے قائم ہی نہیں ہوتا، اس لیے سبب بننے سے پہلے مالی کفارہ ادا کرنا بالکل باطل اور ناجائز ہے۔

نتیجہ 3: مالی اور بدنی کفارے میں کوئی فرق نہیں (**وَفَرْقُهٗ بَيْنَ الْمَالِيِّ...**)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے دفاع میں کہا تھا کہ مالی عبادات میں گنجائش ہوتی ہے کہ وجوب پہلے ہو جائے اور ادائیگی بعد میں ہو (نفسِ وجوب اور وجوبِ ادا کا فرق)، جبکہ بدنی عبادات میں ایسا نہیں ہوتا۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس فرق کو ایک شاندار اصول کے ذریعے باطل کر رہے ہیں:

حقوق اللہ میں اصل مقصود کیا ہے؟ کفارہ اللہ کا حق ہے۔ حقوق اللہ میں چاہے عبادت مالی ہو (جیسے صدقہ، زکوٰۃ) یا بدنی (جیسے نماز، روزہ)، اللہ تعالیٰ کو ہمارے مال کی ضرورت نہیں ہے۔ اللہ کا مقصود بندے کا "**فعلِ ادا**" (یعنی خرچ کرنے کی مشقت اور فرمانبرداری کا عمل) ہے۔ اس میں مال صرف ایک آلہ یا ٹول ہے۔

مالی عبادت بھی دراصل بدنی عبادت ہے:

چونکہ اصل مقصود مال نکال کر دینے کا "**فعل**" ہے، اور فعل تو جسم (بدن) سے ہی ادا ہوتا ہے، اس لیے حقوق اللہ کے معاملے میں مالی عبادت بھی حکماً بدنی عبادت ہی کی طرح ہو گئی۔ اور جب بدنی عبادت (روزہ) حانث ہونے سے پہلے جائز نہیں، تو مالی عبادت بھی جائز نہیں۔ لہٰذا دونوں میں کوئی فرق نہیں۔

پھر اصل مال مقصود کہاں ہوتا ہے؟

بعینہٖ مال مقصود ہونا "**حقوق العباد**" (بندوں کے حقوق) میں ہوتا ہے۔ اگر آپ نے کسی کا قرض دینا ہے، تو اسے اس بات سے غرض ہے کہ اس کی جیب میں مال آ جائے، چاہے آپ اپنے ہاتھ سے دیں، کسی اور سے بھجوائیں یا اس کے اکاؤنٹ میں ٹرانسفر کر دیں۔ وہاں نفسِ مال مقصود ہوتا ہے، فعلِ ادا نہیں۔ لیکن اللہ کے ہاں نیت اور فعلِ ادا مقصود ہوتا ہے۔

خلاصہ: احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک تعلیق بالشرط سے سبب رک جاتا ہے، جس کی وجہ سے ملکیت سے پہلے طلاق معلق کرنا درست ہے، اور قسم ٹوٹنے سے پہلے کفارہ دینا ناجائز ہے، اور حقوق اللہ میں مالی اور بدنی عبادات کا حکم ایک جیسا ہے۔

وَ مِنْ هٰذِهِ الْجُمْلَةِ مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ أَنَّ الْمُطْلَقَ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ

اور انہی (وجوہِ فاسدہ) میں سے وہ ہے جو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ مطلق، مقید پر محمول ہوگا۔

وَ إِنْ كَانَا فِيْ حَادِثَتَيْنِ مِثْلَ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ وَسَائِرِ الْكَفَّارَاتِ

اگرچہ وہ دونوں دو الگ الگ حادثوں (واقعات) میں ہوں، جیسے کفارۂ قتل اور دیگر تمام کفارات۔

لِأَنَّ قَيْدَ الْإِيْمَانِ زِيَادَةُ وَصْفٍ يَجْرِيْ مَجْرَى الشَّرْطِ

اس لیے کہ ایمان کی قید ایک زائد وصف ہے جو شرط کے قائم مقام ہے (یعنی شرط کی طرح کام کرتا ہے)۔

فَيُوْجِبُ نَفْيَ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِهِ فِي الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ

پس یہ وصف منصوص علیہ (یعنی کفارہِ قتل) میں اپنے نہ ہونے کے وقت حکم کی نفی کو واجب کرے گا۔

وَفِي نَظِيْرِهِ مِنَ الْكَفَّارَاتِ لِأَنَّهَا جِنْسٌ وَاحِدٌ

اور اس کی نظیر یعنی دیگر کفارات میں بھی (حکم کی نفی کرے گا) کیونکہ وہ سب ایک ہی جنس ہیں۔

(وَمِنْ هٰذِهِ الْجُمْلَةِ مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ---)

تمہید: مصنف (احناف کی طرف سے) یہاں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ایک اور اصولی قاعدے کو بیان کر رہے ہیں جسے احناف فاسد (غلط) مانتے ہیں۔ یہ قاعدہ "مطلق" اور "مقید" احکامات کے بارے میں ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قاعدہ (مطلق کو مقید پر محمول کرنا):

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر شریعت میں دو حکم ایک ہی جنس کے ہوں، جن میں سے ایک جگہ لفظ "مطلق" آیا ہو اور دوسری جگہ کوئی قید لگی ہو (مقید)، تو مطلق کو مقید کے تابع کر لیا جائے گا۔ یعنی مقید والی شرط مطلق پر بھی لگا دی جائے گی۔

چاہے وہ دونوں احکام ایک ہی واقعے میں پیش آئیں یا دو الگ الگ واقعات میں۔

اس قاعدے کو دو مختلف صورتوں اور مثالوں سے سمجھیں:

صورت نمبر 1: واقعہ ایک ہو (مطلق اور مقید ایک ہی جگہ ہوں)

مثال: قرآن مجید میں کفارہِ ظہار کے تین احکام آئے ہیں:

1-: غلام آزاد کرنا: یہ مقید ہے (فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا) یعنی میاں بیوی کے ایک دوسرے کو چھونے سے پہلے۔

2-: دو مہینے کے روزے: یہ بھی مقید ہے (فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا) یعنی چھونے سے پہلے۔

3-: ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا: یہ مطلق ہے (فَإِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا)۔ اس میں چھونے سے پہلے کی قید نہیں لگی۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا موقف: چونکہ واقعہ ایک ہی (ظہار) ہے، اس لیے ہم تیسرے (مطلق) حکم کو بھی پہلے دو (مقید) احکام کے تابع کر دیں گے۔ لہٰذا کھانا کھلانا بھی بیوی کو چھونے سے پہلے ہی شرط ہوگا۔ (احناف کے نزدیک یہاں مطلق اپنی حالت پر رہے گا)۔

صورت نمبر 2: واقعات الگ الگ ہوں (متن کی اصل بحث)

یہاں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جس بنیادی مسئلے پر اعتراض کیا ہے، وہ دو مختلف واقعات کا مسئلہ ہے:

پہلا واقعہ (کفارۂ قتل): قرآن میں قتلِ خطا کا کفارہ "فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ" (مومن غلام آزاد کرنا) ہے۔
یہاں غلام کا "مومن" ہونا ایک قید (مقید) ہے۔ اسے اصولِ فقہ میں "منصوص علیہ" (جس پر نص وارد ہو) کہتے ہیں۔

دوسرا واقعہ (کفارۂ ظہار و یمین): ظہار اور قسم توڑنے کے کفارے میں قرآن کا حکم صرف "فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ" (غلام آزاد کرنا) ہے۔ یہاں غلام مطلق ہے، مومن یا کافر کی کوئی قید نہیں۔ اسے اصولِ فقہ میں "نظیر" (ملتا جلتا مسئلہ) کہتے ہیں۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا موقف اور دلیل: امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کفارۂ ظہار اور قسم کا مطلق حکم بھی کفارۂ قتل کے مقید حکم کے تابع ہوگا۔ یعنی ظہار اور قسم میں بھی کافر غلام آزاد کرنا درست نہیں، بلکہ "مومن غلام" ہی آزاد کرنا ہوگا۔

اس کی دو دلیلیں ہیں:

1-: وصف بمنزلہ شرط: امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا پرانا قاعدہ کہ "ایمان" ایک وصف ہے جو شرط کی طرح کام کرتا ہے۔ اگر منصوص علیہ (قتل کے کفارے) میں شرط (ایمان) نہیں ہوگی تو حکم ثابت نہیں ہوگا۔

جنسِ واحد: چونکہ تمام کفارات کی جنس ایک ہے (یعنی سب کا مقصد گناہوں کا مٹانا اور سزا دینا ہے)، اس لیے جو شرط کفارۂ قتل کے لیے ہے، وہی قیاس کے ذریعے اس کی نظیر (ظہار اور قسم کے کفارے) میں بھی لگائی جائے گی۔

(**نوٹ:** اس عبارت میں صرف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قاعدے اور دلیل کو بیان کیا گیا ہے۔ احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک چونکہ وصف مطلقاً شرط نہیں ہوتا، اس لیے احناف رحمۃ اللہ علیہم مطلق کو مقید پر محمول نہیں کرتے، جس کا تفصیلی جواب مصنف آگے دیں گے)۔

وَ عِنْدَنَا لَا يُحْمَلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَإِنْ كَانَا فِيْ حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ بَعْدَ أَنْ يَكُوْنَا فِيْ حُكْمَيْنِ

اور ہمارے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ اگرچہ وہ دونوں (مطلق اور مقید) ایک ہی حادثے (واقعے) میں ہوں، بشرطیکہ وہ دو الگ الگ حکموں میں ہوں۔

لِإِمْكَانِ الْعَمَلِ بِهِمَا قَالَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ وَمُحَمَّدٌ رَحِمَهُمَا اللهُ فِيْمَنْ قَرَّبَ الَّتِيْ ظَاهَرَ مِنْهَا

اس لیے کہ ان دونوں پر (اپنی اپنی جگہ) عمل کرنا ممکن ہے۔ طرفین رحمۃ اللہ علیہما نے اس شخص کے بارے میں فرمایا جس نے اس عورت سے قربت (جماع) کر لی جس سے اس نے ظہار کیا تھا،

فِيْ خِلَالِ الصَّوْمِ لَيْلًا عَامِدًا أَوْ نَهَارًا نَاسِيًا إِنَّهُ يَسْتَأْنِفُ

روزوں کے دوران، رات میں جان بوجھ کر یا دن میں بھول کر، تو بے شک وہ از سرِ نو روزے رکھے گا۔

وَلَوْ قَرَّبَهَا فِيْ خِلَالِ الْإِطْعَامِ لَمْ يَسْتَأْنِفْ

اور اگر اس نے کھانا کھلانے کے دوران اس سے قربت کرلی، تو وہ ازسرِنو (کھانا کھلانے کا عمل) شروع نہیں کرے گا۔

لِأَنَّ شَرْطَ الْإِخْلَاءِ عَنِ الْمَسِيْسِ مِنْ ضَرُوْرَةِ شَرْطِ التَّقْدِيْمِ عَلَى الْمَسِيْسِ

اس لیے کہ (کفارے کو) جماع سے خالی رکھنے کی شرط، جماع پر (کفارے کو) مقدم کرنے کی شرط کی ضرورت (لازمے) میں سے ہے۔

وَذٰلِكَ مَنْصُوْصٌ عَلَيْهِ فِي الْإِعْتَاقِ وَالصِّيَامِ دُوْنَ الْإِطْعَامِ

اور یہ (مقدم کرنا) اعتاق (غلام آزاد کرنے) اور صیام (روزوں) میں تو منصوص علیہ (نص سے ثابت) ہے، نہ کہ طعام (کھانا کھلانے) میں۔

پس منظر: پچھلے سبق میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قاعدہ گزرا تھا کہ وہ مطلق حکم کو مقید کے تابع کر دیتے ہیں۔ اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ احناف رحمۃ اللہ علیہم کا قاعدہ بیان کر رہے ہیں اور ثابت کر رہے ہیں کہ ہمارا اصول امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اصول سے زیادہ مضبوط ہے۔

قاعدہ: احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک مطلق مقید پر محمول نہیں ہوتا:

احناف رحمۃ اللہ علیہم کا اصول یہ ہے کہ "مطلق اپنی جگہ مطلق رہے گا اور مقید اپنی جگہ مقید"۔ اگر شریعت نے ایک حکم میں کوئی قید (شرط) لگائی ہے اور دوسرے میں نہیں لگائی، تو ہم اپنی طرف سے شرط نہیں لگا سکتے، کیونکہ شارع (اللہ تعالیٰ) کی حکمت یہ ہے کہ اس نے ایک حکم میں سختی رکھی ہے اور دوسرے میں نرمی۔

شرط: مطلق مقید پر تب محمول نہیں ہوگا جب وہ دونوں دو الگ الگ احکام ہوں۔ چاہے وہ ایک ہی واقعے میں پیش آ رہے ہوں یا دو الگ الگ واقعات میں، کیونکہ جب دونوں پر الگ الگ عمل کرنا ممکن ہے، تو ایک کو دوسرے پر زبردستی قیاس کرنے کی ضرورت نہیں۔

عملی فقہی مثال (کفارۂ ظہار):

اس اصول کو سمجھنے کے لیے ظہار کے کفارے سے بہترین کوئی مثال نہیں۔ ظہار (ایک ہی واقعہ) کے تین الگ الگ احکام (کفارے) ہیں:

1-: غلام آزاد کرنا: یہ مقید ہے (قرآن میں شرط ہے کہ بیوی کو ہاتھ لگانے سے پہلے آزاد کرو: مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا).

2-: دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنا: یہ بھی مقید ہے (ہاتھ لگانے سے پہلے: مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا).

3-: ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا: یہ مطلق ہے۔ قرآن نے یہاں مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا (ہاتھ لگانے سے پہلے) کی قید ذکر نہیں کی۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا نظریہ: چونکہ واقعہ ایک ہے، اس لیے کھانا کھلانے کو بھی پہلے دو پر قیاس کرتے ہوئے

مقید مانیں گے۔ یعنی کھانا کھلانا بھی بیوی کے پاس جانے سے پہلے شرط ہے۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم کا نظریہ: چونکہ یہ الگ الگ حکم ہیں، اس لیے مطلق مطلق رہے گا اور مقید مقید۔ روزے رکھنا اور غلام آزاد کرنا بیوی کے پاس جانے سے پہلے ضروری ہے، مگر کھانا کھلانا بعد میں بھی جائز ہے۔

طرفین (امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما) کا فتویٰ اور اس کی منطقی دلیل:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اسی فرق پر متفرع ہونے والا ایک اہم فتویٰ نقل کیا ہے جو اصول کی زبردست تطبیق ہے:

1۔ روزوں کے دوران جماع کر لینا (يَسْتَأْنِفُ):

اگر کوئی شخص ظہار کا کفارہ روزوں کی صورت میں ادا کر رہا ہے۔ ایک ماہ روزے رکھے اور پھر بیوی سے جماع کر لیا (رات کو جان بوجھ کر، یا دن میں بھول کر)۔

حکم: اسے پچھلے روزے چھوڑ کر از سرِ نو (دوبارہ شروع سے) 60 روزے رکھنے پڑیں گے۔

دلیل (لِأَنَّ شَرْطَ الْإِخْلَاءِ...): یہ بڑی زبردست منطقی دلیل ہے۔ قرآن نے روزوں میں شرط لگائی تھی کہ کفارہ جماع پر "مقدم" ہو (یعنی پہلے روزے پورے کرو پھر جماع کرو)۔ جب پہلے پورا کرنے کی شرط ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ (ضرورت) یہ ہے کہ کفارے کا پورا دورانیہ جماع سے خالی (اخلاء) ہونا چاہیے۔ چونکہ اس نے درمیان میں جماع کر لیا، تو کفارہ جماع پر مقدم نہ رہا، اس لیے سب باطل ہو گیا اور دوبارہ شروع کرنا پڑے گا۔

2۔ کھانا کھلانے کے دوران جماع کر لینا (لَمْ يَسْتَأْنِفُ):

اگر کوئی شخص مسکینوں کو کھانا کھلا رہا ہے، مثلاً 30 مسکینوں کو کھانا کھلایا، پھر بیوی سے جماع کر لیا۔

حکم: اسے دوبارہ شروع سے 60 لوگوں کو کھلانے کی ضرورت نہیں، بلکہ وہ باقی 30 مسکینوں کو کھانا کھلا کر اپنا کفارہ پورا کر لے گا۔

دلیل: کیونکہ کھانا کھلانے کا حکم قرآن میں "مطلق" ہے، اس پر "مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا" (جماع سے پہلے) کی کوئی قید منصوص نہیں ہے۔ جب کفارے کو جماع پر مقدم کرنے کی شرط ہی نہیں، تو کفارے کے دورانیے کو جماع سے خالی رکھنے (اخلاء) کی بھی کوئی شرط نہیں۔

(فِيْ خِلَالِ الصَّوْمِ لَيْلًا عَامِدًا أَوْ نَهَارًا نَاسِيًا إِنَّهُ يَسْتَأْنِفُ)

متن کی مذکورہ بالا عبارت کی وضاحت۔

۱۔ "لَیلاً" کے بعد "عامداً" کی قید (قیدِ اتفاقی)

عبارت میں رات کے وقت جماع کے ذیل میں جو عامداً (جان بوجھ کر) کی قید لگائی گئی ہے، وہ اصطلاحِ اصول میں قیدِ اتفاقی ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ رات کے وقت جماع واقع ہونے کی صورت میں فاعل کا یہ عمل قصداً (عامداً) ہو یا بھول چوک کر (ناسیاً)، شرعی حکم کے اعتبار سے ان دونوں کا حکم بالکل برابر ہے۔ چونکہ رات کا وقت امساکِ صوم (روزہ رکھنے) کی شرعی حد سے خارج اور افطار کا وقت ہے، اس لیے رات میں مطلقاً جماع کرنے سے کفارے کے روزوں کے تسلسل (تتابعِ صیام) پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ پس یہاں "عامداً" کی قید محض اتفاقی صورتِ حال کے بیان کے لیے ہے، کسی مخالف حکم کو خارج کرنے کے لیے نہیں۔

۲۔ "نہاراً" کے بعد "ناسیاً" کی قید (قیدِ احترازی)

اس کے برعکس، دن کے وقت جماع کے ذیل میں جو ناسیاً (بھولے سے) کی قید لائی گئی ہے، وہ اصطلاحِ اصول میں قیدِ احترازی ہے۔

اس قید سے مقصود اس کی ضد یعنی دن میں عمداً (جان بوجھ کر) جماع کرنے کی صورت کو احترازاً حکم سے خارج کرنا ہے۔ اگر کوئی شخص کفارے کے ایام کے دوران دن کے وقت روزے کی حالت میں قصداً جماع کر لے، تو اس کے اس عمل سے روزے کی حرمتِ وقت پامال ہو جاتی ہے اور روزوں کا شرطی تسلسل بالکلیہ ختم ہو جاتا ہے۔

شرعی حکم (استیناف کا وجوب): چنانچہ دن میں عمداً جماع کرنے کی صورت میں بالاتفاقِ ائمہ پہلے سے رکھے گئے تمام روزے باطل اور کالعدم ہو جائیں گے، اور مکلف پر کفارے کے تمام روزوں کو ازسرِ نو بالکل ابتدائی دن سے مسلسل رکھنا (استینافِ صیام) بالاتفاق واجب ہو جائے گا۔

وَكَذٰلِكَ إِذَا دَخَلَ الْإِطْلَاقُ وَ التَّقْيِيْدُ فِي السَّبَبِ يَجْرِيْ كُلٌّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلٰى سُنَنِهٖ

اور اسی طرح جب اطلاق (مطلق ہونا) اور تقیید (مقید ہونا) "سبب" میں داخل ہوں، تو ان دونوں (مطلق اور مقید) میں سے ہر ایک اپنے اپنے طریقے (راستے) پر جاری ہوگا۔

كَمَا قُلْنَا فِيْ صَدَقَةِ الْفِطْرِ إِنَّهٗ يَجِبُ أَدَاؤُهَا عَنِ الْعَبْدِ الْكَافِرِ بِالنَّصِّ الْمُطْلَقِ بِاسْمِ الْعَبْدِ

جیسا کہ ہم نے صدقۃ الفطر کے بارے میں کہا ہے، کہ کافر غلام کی طرف سے اس (صدقہ فطر) کی ادائیگی اس مطلق نص (حدیث) کی وجہ سے واجب ہے جس میں مطلق "غلام" کا لفظ آیا ہے۔

وَعَنِ الْعَبْدِ الْمُسْلِمِ بِالنَّصِّ الْمُقَيَّدِ بِالْإِسْلَامِ

اور مسلمان غلام کی طرف سے اس نص (حدیث) کی وجہ سے (واجب ہے) جو اسلام کی شرط کے ساتھ مقید ہے۔

لِأَنَّهُ لَا مُزَاحَمَةَ فِي الْأَسْبَابِ فَوَجَبَ الْجَمْعُ

اس لیے کہ اسباب میں آپس میں کوئی مزاحمت (ٹکراؤ) نہیں ہوتا، پس (دونوں پر عمل کو) جمع کرنا واجب ہے۔

(وَ كَذٰلِكَ إِذَا دَخَلَ الْإِطْلَاقُ وَالتَّقْيِيدُ فِي السَّبَبِ...) یہاں سے مصنف رحمۃ اللہ علیہ ماقبل مسئلہ کی ایک نظیر پیش فرما رہے ہیں کہ جس طرح اگر حکم مقید یا مطلق ہو تو وہ اپنی حالت پر ہی باقی رہتا ہے، مطلق کو مقید یا مقید کو مطلق پر محمول نہیں کیا جاتا، اسی طرح اگر اطلاق اور تقیید اسباب پر داخل ہو یعنی ایک ہی حکم کا ایک سبب مطلق اور دوسرا سبب مقید ہو تو یہ دونوں اسباب اپنی حالت پر رہیں گے، مطلق کو مقید یا مقید کو مطلق پر محمول نہیں کیا جائے گا۔

1. قاعدہ: سبب میں مطلق اور مقید دونوں پر عمل ہوگا:

احناف رحمۃ اللہ علیہم کا اصول یہ ہے کہ اگر شریعت میں کسی ایک چیز کے دو الگ الگ "اسباب" بیان کیے گئے ہوں، جن میں ایک مطلق ہو اور دوسرا مقید، تو ہم مطلق کو مقید کے تابع نہیں کریں گے، بلکہ دونوں کو اپنے حال پر باقی رکھیں گے۔

دلیل: اسباب میں آپس میں کوئی ٹکراؤ نہیں ہوتا۔ ایک ہی حکم (نتیجے) کے کئی اسباب ہو سکتے ہیں (جیسے موت کا سبب بیماری بھی ہے، قتل بھی، ڈوبنا بھی)۔ اس لیے دونوں نصوص (احادیث) پر بیک وقت عمل کرنا ممکن ہے۔

2. فقہی مثال (صدقۃ الفطر):

صدقہ فطر کے وجوب (سبب) کے بارے میں دو طرح کی احادیث وارد ہیں:

حدیث 1 (مطلق): "أَدُّوا صَدَقَةَ الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ أَوْ شَعِيرٍ، أَوْ نِصْفَ صَاعٍ مِنْ بُرٍّ عَلَى كُلِّ حُرٍّ أَوْ عَبْدٍ، ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى، صَغِيرٍ أَوْ كَبِيرٍ"۔ ترجمہ: حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ہر آزاد اور غلام پر آدھا صاع گندم صدقہ فطر مقرر کیا۔ (یہاں غلام مطلق ہے، مسلم یا کافر کی قید نہیں)۔

حدیث 2 (مقید): "فَرَضَ رَسُولُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم زَكَاةَ الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ عَلَى الْعَبْدِ وَالْحُرِّ، وَالذَّكَرِ وَالْأُنْثَى، وَالصَّغِيرِ وَالْكَبِيرِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ...."۔ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ہر آزاد اور غلام پر جو کہ مسلمانوں میں سے ہو، ایک صاع کھجور مقرر کیا"۔ (یہاں مسلم کی قید ہے)۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا طریقہ: وہ مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ چونکہ دوسری حدیث میں مسلم کی قید

ہے، اس لیے پہلی حدیث میں بھی مسلم کی قید مانی جائے گی۔ نتیجہ یہ کہ کافر غلام پر صدقہ فطر واجب نہیں۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم کا طریقہ: احناف رحمۃ اللہ علیہم فرماتے ہیں کہ صدقہ فطر واجب ہونے کا "**سبب**" زندہ ہونا اور زیرِ پرورش (راس) ہونا ہے۔ لہٰذا ہم دونوں احادیث پر عمل کریں گے۔ مسلمان غلام کا صدقہ فطر دوسری حدیث سے ثابت ہوگا، اور کافر غلام کا صدقہ فطر پہلی حدیث (مطلق) سے ثابت ہوگا۔ جب دونوں پر عمل ہوسکتا ہے تو خواہ مخواہ ایک حدیث (مطلق) کو معطل کیوں کیا جائے؟

3۔استثناء: احناف رحمۃ اللہ علیہم مطلق کو مقید پر کب محمول کرتے ہیں؟

یہ ایک اہم نکتہ ہے۔ احناف رحمۃ اللہ علیہم کے ہاں بھی بعض صورتوں میں مطلق مقید کے تابع ہوجاتا ہے۔ وہ صورت یہ ہے کہ جب حکم اور واقعہ دونوں بالاتفاق ایک ہی ہوں، اور دونوں پر الگ الگ عمل کرنا ممکن نہ ہو۔

مثال: روزے کے کفارے میں قرآن کا حکم مطلق ہے: "**فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ**" (دو مہینے کے روزے)۔ مگر ایک حدیث میں مقید ہے: "**شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ**" (پے در پے/مسلسل دو مہینے)۔

یہاں چونکہ واقعہ بھی ایک ہے (ظہار/رمضان کا روزہ توڑنا) اور حکم بھی ایک ہے (ساٹھ روزے)، اس لیے احناف رحمۃ اللہ علیہم بھی اس مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ روزے مسلسل (متتابعین) رکھنا ہی شرط ہے، درمیان میں ناغہ کیا تو از سرِ نو رکھنے

ہوں گے۔[1]

وَهُوَ نَظِيْرُ مَا سَبَقَ أَنَّ التَّعْلِيْقَ بِالشَّرْطِ لَا يُوْجِبُ النَّفْيَ عِنْدَ عَدَمِهِ

اور یہ (مطلق کو مقید پر محمول نہ کرنا) اس بات کی نظیر (مثال) ہے جو پہلے گزر چکی کہ شرط کے ساتھ معلق کرنا، شرط کے نہ ہونے کے وقت (حکم کی کلی) نفی کو واجب نہیں کرتا۔

فَصَارَ الْحُكْمُ الْوَاحِدُ قَبْلَ وُجُوْدِهِ مُعَلَّقًا وَمُرْسَلًا

پس ایک ہی حکم، اپنے وجود (ظہور) سے پہلے معلق (شرط کے ساتھ) اور مرسل (بغیر شرط کے) ہو گیا۔

لِأَنَّ الْإِرْسَالَ وَالتَّعْلِيْقَ يَتَنَافَيَانِ وُجُوْدًا

اس لیے کہ ارسال (مطلق ہونا) اور تعلیق (شرط سے جڑا ہونا) وجود میں آنے کے اعتبار سے ایک دوسرے کے متضاد (منافی) ہیں۔

وَ فَأَمَّا قَبْلَ وُجُوْدِهِ فَهُوَ مُعَلَّقٌ بِالشَّرْطِ أَيْ مَعْدُوْمٌ يَتَعَلَّقُ وُجُوْدُهُ بِالشَّرْطِ

لیکن اپنے وجود میں آنے سے پہلے وہ شرط کے ساتھ معلق ہوتا ہے، یعنی ایسا معدوم ہوتا ہے جس کا وجود شرط کے ساتھ متعلق ہو۔

---

[1]:- **شوافع رحمۃ اللہ علیہم کے 2 اہم اعتراضات اور احناف رحمۃ اللہ علیہم کے دندان شکن جوابات:**

شوافع رحمۃ اللہ علیہم اعتراض کرتے ہیں کہ اے احناف! تم دعویٰ کرتے ہو کہ تم الگ الگ حادثوں میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کرتے، لیکن عملی طور پر تم نے خود دو مسائل میں ایسا کیا ہے: **اعتراض نمبر 1: زکوٰۃ کا مسئلہ:**

شوافع: زکوٰۃ کی ایک حدیث مطلق ہے (پانچ اونٹوں میں ایک بکری ہے)۔ دوسری حدیث مقید ہے (پانچ سائمہ/ چرنے والے اونٹوں میں ایک بکری ہے")۔ تم (احناف رحمۃ اللہ علیہم) غیر سائمہ (گھر میں چارہ کھانے والے) اونٹوں پر زکوٰۃ واجب نہیں کرتے۔ ثابت ہوا کہ تم نے مطلق کو سائمہ کی قید (مقید) پر محمول کر لیا ہے! **احناف کا جواب:** ہم نے مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا! بلکہ ہم نے ایک تیسری مشہور حدیث کی بنیاد پر غیر سائمہ سے زکوٰۃ ساقط کی ہے۔ وہ حدیث ہے: "لَيْسَ فِي الْعَوَامِلِ شَيْءٌ" (کام کاج کرنے والے جانوروں پر زکوٰۃ نہیں)۔ چونکہ غیر سائمہ جانور کام کاج کے لیے ہوتے ہیں، اس لیے اس تیسری حدیث نے آ کر مطلق حدیث کے حکم کو منسوخ کر دیا، نہ کہ ہم نے اسے مقید پر محمول کیا۔

اعتراض نمبر 2: گواہوں کا مسئلہ: **شوافع:** قرض کی آیت میں اللہ کا حکم مطلق ہے: "وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ" (اپنے مردوں میں سے دو گواہ بنا لو)۔ طلاق/ رجوع کی آیت مقید ہے: "وَأَشْهِدُوْا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ" (دو عادل گواہ بناؤ)۔ تم (احناف) نے قرض کے معاملے میں بھی گواہ کا "عادل" (نیک/سچا) ہونا شرط قرار دیا ہے۔ ثابت ہوا کہ تم نے مطلق کو مقید پر محمول کیا! **احناف کا جواب:** ہرگز نہیں! ہم نے قرض والی آیت کو طلاق والی آیت پر محمول نہیں کیا۔ بلکہ ہم نے گواہ کے عادل ہونے کی شرط ایک اور مستقل قرآنی اصول سے لی ہے: "إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوْا" (اگر کوئی فاسق خبر لائے تو تحقیق کر لیا کرو)۔ جب شریعت فاسق کی عام خبر پر تحقیق کا حکم دے رہی ہے تو اس کی گواہی پر فیصلہ کیسے کیا جا سکتا ہے؟ پس گواہ کے لیے "عدالت" (نیک ہونے) کی قید اس تیسری قرآنی آیت سے ثابت ہے، نہ کہ مطلق کو مقید پر محمول کرنے سے۔

وَمُرْسَلٌ عَنِ الشَّرْطِ أَيْ مَعْدُوْمٌ مُحْتَمَلٌ لِلْوُجُوْدِ قَبْلَهُ

اور شرط سے مرسل (آزاد) ہوتا ہے، یعنی ایسا معدوم ہوتا ہے جو شرط کے پائے جانے سے پہلے بھی وجود میں آنے کا احتمال رکھتا ہو۔

وَالْعَدَمُ الْأَصْلِيُّ كَانَ مُحْتَمِلًا لِلْوُجُوْدِ وَلَمْ يَتَبَدَّلِ الْعَدَمُ

ور عدمِ اصلی (یعنی حکم کا شروع سے نہ ہونا) وجود میں آنے کا احتمال رکھتا تھا، اور (تعلیق سے وہ) عدم تبدیل نہیں ہوا۔

فَصَارَ مُحْتَمِلًا لِلْوُجُوْدِ بِطَرِيْقَيْنِ

پس وہ (حکم) دو طریقوں سے وجود میں آنے کا محتمل ہو گیا۔

(وَهُوَ نَظِيْرُ مَا سَبَقَ أَنَّ التَّعْلِيْقَ بِالشَّرْطِ)

پسِ منظر: پچھلے سبق میں یہ بات ثابت کی گئی تھی کہ "سبب" کے اندر ہم مطلق کو مقید پر محمول نہیں کرتے بلکہ دونوں پر عمل کرتے ہیں (جیسے صدقہ فطر میں مسلم اور کافر غلام دونوں پر عمل ہوا تھا)۔ اب مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس قاعدے کو مزید پختہ کرنے کے لیے ایک اور فقہی نظیر پیش کر رہے ہیں۔

اس بحث کو سمجھنے کے لیے دو اصطلاحات ذہن نشین کر لیں:

1- تنجیز/ارسال: حکم کو بغیر کسی شرط کے فوراً نافذ کر دینا۔ (مثلاً: شوہر کہے" انتِ طالقٌ، تجھے طلاق ہے")۔

2- تعلیق: حکم کو کسی شرط کے ساتھ معلق کر دینا۔ (مثلاً: شوہر کہے "ان دخلت الدار فانت طالق")۔

بنیادی اصول: معدوم چیز میں تضاد نہیں ہوتا، تضاد وجود میں ہوتا ہے

مصنف رحمۃ اللہ علیہ بڑی زبردست منطقی بات فرما رہے ہیں کہ "ارسال" اور "تعلیق" دونوں ایک وقت میں "موجود" نہیں ہو سکتے۔ یعنی طلاق یا تو فوراً واقع ہوگی، یا شرط کے بعد واقع ہوگی، دونوں بیک وقت نہیں ہو سکتیں۔

لیکن طلاق واقع ہونے (وجود) سے پہلے، جب وہ عدم کی حالت میں ہے، تو اس عدم کے اندر ارسال اور تعلیق دونوں کی گنجائش ایک ساتھ موجود ہوتی ہے۔

مثال سے تطبیق: فرض کریں شوہر نے بیوی سے کہا: "اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے" (یہ تعلیق ہے)۔

اس جملے کے بعد، فی الحال طلاق واقع نہیں ہوئی (یعنی طلاق معدوم ہے)۔

اب اس معدوم طلاق کے وجود میں آنے کے دو راستے کھلے ہیں:

1-:تعلیق کا راستہ: عورت گھر میں داخل ہو جائے (شرط پوری ہو جائے) اور طلاق واقع ہو جائے۔

2-:ارسال کا راستہ: عورت ابھی گھر میں داخل نہیں ہوئی، لیکن شوہر غصے میں آ کر ویسے ہی کہہ دے "جا تجھے طلاق دی" (تنجیز/ارسال)۔

نتیجہ: ثابت ہوا کہ شوہر کے تعلیق (شرط) لگانے سے حکم کے وجود کا دوسرا راستہ (ارسال) بند نہیں ہوا۔ حکم کے وجود میں آنے سے پہلے، اس میں یہ صلاحیت موجود ہے کہ وہ شرط سے بھی واقع ہو سکتا ہے اور بغیر شرط کے (ارسال) سے بھی واقع ہو سکتا ہے۔

نظیر کا اصل مدعا:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ احناف رحمۃ اللہ علیہم کے موقف کو ثابت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

جس طرح تعلیق اور ارسال (حکم کے پائے جانے سے قبل) ایک دوسرے سے نہیں ٹکراتے، اور ایک ہی حکم دونوں طریقوں سے وجود میں آ سکتا ہے، بالکل اسی طرح "مطلق" اور "مقید" اسباب بھی اپس میں نہیں ٹکراتے۔ ایک ہی حکم (جیسے صدقہ فطر کا واجب ہونا) مطلق سبب (کافر غلام) سے بھی وجود میں آ سکتا ہے اور مقید سبب (مسلم غلام) سے بھی وجود میں آ سکتا ہے۔ اس لیے ایک کو دوسرے پر زبردستی قیاس کر کے ختم کرنے کی ضرورت نہیں۔

وَ مِنْهَا مَا قَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّ الْعَامَّ يَخُصُّ بِسَبَبِهِ

اور انہی (وجوہِ فاسدہ) میں سے ایک وہ ہے جو بعض حضرات نے کہا کہ "عام" اپنے سبب کے ساتھ خاص ہو جاتا ہے۔

وَ عِنْدَنَا إِنَّمَا يَخُصُّ بِسَبَبِهِ إِذَا لَمْ يَكُنْ مُسْتَقِلًّا بِنَفْسِهِ كَقَوْلِهِ نَعَمْ أَوْ بَلَى

اور ہمارے (احناف کے) نزدیک عام صرف اسی وقت اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوتا ہے جب وہ (عام لفظ) اپنی ذات سے مستقل نہ ہو۔ جیسے قائل کا قول "نَعَمْ" یا "بَلَی"۔

أَوْ خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَزَاءِ كَقَوْلِ الرَّاوِي سَهَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَجَدَ

یا وہ عام لفظ جزا (نتیجے) کے مقام پر لایا گیا ہو، جیسے راوی کا یہ قول کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سہو ہوا پس آپ نے سجدہ کیا"۔

أَوْ خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَوَابِ كَالْمَدْعُوِّ إِلَى الْغَدَاءِ وَيَقُولُ "وَاللهِ لَا أَتَغَدَّى"

یا وہ عام لفظ جواب کے مقام پر لایا گیا ہو، جیسے دوپہر کے کھانے کی طرف بلایا جانے والا شخص کہے "خدا کی قسم میں دوپہر کا کھانا نہیں کھاؤں گا۔

فَأَمَّا إِذَا زَادَ عَلَى قَدْرِ الْجَوَابِ فَقَالَ "وَاللهِ لَا أَتَغَدَّى الْيَوْمَ" وَهُوَ مَوْضِعُ الْخِلَافِ

پس بہرحال جب اس نے بقدرِ جواب سے زیادتی کر دی، اور کہا "خدا کی قسم میں آج دوپہر کا کھانا نہیں کھاؤں گا"، تو یہ اختلاف کا مقام ہے۔

فَعِنْدَنَا يَصِيرُ مُبْتَدَأً احْتِرَازًا عَنْ إِلْغَاءِ الزِّيَادَةِ

پس ہمارے (احناف رحمۃ اللہ علیہم کے) نزدیک وہ نیا (مستقل) کلام بن جائے گا، تاکہ اس زیادتی کو لغو (بیکار) ہونے سے بچایا جا سکے۔

(وَمِنْهَا مَا قَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّ الْعَامَّ يُخَصُّ بِسَبَبِهِ...)

پسِ منظر: بعض حضرات (جیسے امام مالک، بعض شوافع رحمۃ اللہ علیہم) کا ماننا تھا کہ اگر کوئی عام حکم کسی خاص واقعے کی وجہ سے نازل ہو، تو وہ حکم اسی واقعے تک محدود (خاص) ہو جاتا ہے۔ لیکن جمہور علماء اور احناف رحمۃ اللہ علیہم کا متفقہ قاعدہ یہ ہے کہ عام لفظ اپنے سبب کی وجہ سے خاص نہیں ہوتا، بلکہ اپنے عموم پر باقی رہتا ہے۔

البتہ! احناف رحمۃ اللہ علیہم فرماتے ہیں کہ صرف **3 صورتیں** ایسی ہیں جہاں عام لفظ اپنا عموم کھو دیتا ہے اور اپنے سبب (پسِ منظر) کے ساتھ خاص ہو جاتا ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ان تینوں صورتوں کو بیان کیا ہے، اور پھر چوتھی اختلافی صورت کا ذکر کیا ہے۔

وہ تین صورتیں جہاں "عام" لفظ سبب کے ساتھ خاص ہو جاتا ہے:

1. جب عام لفظ مستقل بالذات نہ ہو:

ایسے الفاظ جو اکیلے کوئی معنی نہ دیتے ہوں بلکہ پچھلے کلام کے محتاج ہوں۔

مثال: زید نے کہا: "کیا تم نے میرے ہزار روپے دینے ہیں؟" بکر نے جواب دیا: "نَعَمْ" (ہاں)۔ یہاں "نَعَمْ" ایک عام لفظ ہے جو کسی بھی چیز کے لیے بولا جا سکتا ہے، لیکن چونکہ یہ مستقل نہیں، اس لیے یہ سبب (زید کے سوال) کے ساتھ خاص ہو گیا کہ ہاں میں نے تمہارے ہزار روپے ہی دینے ہیں۔

2. جب عام لفظ "جزاء" (نتیجے) کے طور پر آئے:

مثال: حدیث میں ہے: "سَهَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَجَدَ" (آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے نماز میں بھول ہوئی پس آپ نے سجدہ کیا)۔ یہاں لفظ "سجدہ" عام ہے (سجدہ تلاوت، سجدہ شکر، نماز کا سجدہ کچھ بھی ہو سکتا ہے)، لیکن چونکہ یہ سہو (سبب) کی جزا کے طور پر آیا ہے، اس لیے بالاتفاق یہ "سجدہ سہو" کے ساتھ خاص ہو گیا۔

3.جب عام لفظ خالص "جواب" کے طور پر آئے:

مثال: خالد نے حامد کو اپنے گھر دوپہر کے کھانے (غداء) کی دعوت دی۔ حامد نے جواب دیا: "وَاللهِ لَا أَتَغَدّٰى" (خدا کی قسم میں دوپہر کا کھانا نہیں کھاؤں گا)۔ بظاہر یہ لفظ عام ہے کہ وہ دنیا میں کہیں بھی کھانا نہیں کھائے گا۔ لیکن چونکہ یہ جملہ خالد کی دعوت (سبب) کا خالص جواب ہے، اس لیے یہ اسی دعوت کے ساتھ خاص ہو گیا۔ یعنی اگر حامد اپنے گھر جا کر کھانا کھا لے تو اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی۔

چوتھی اور اختلافی صورت (زیادتِ الفاظ):

یہاں سے اصل بحث شروع ہوتی ہے۔ اگر جواب دینے والا کوئی ایسا لفظ بڑھا دے جو جواب کے لیے ضروری نہیں تھا، تو کیا حکم ہوگا؟

مثال: خالد نے کھانے کی دعوت دی۔ حامد نے جواب دیا: "وَاللهِ لَا أَتَغَدّٰى الْيَوْمَ" (خدا کی قسم میں آج دوپہر کا کھانا نہیں کھاؤں گا)۔ یہاں لفظ "الیوم" (آج) کا اضافہ کیا گیا ہے۔

مخالفین کا موقف: وہ کہتے ہیں کہ یہ بھی تو جواب ہی ہے، لہٰذا یہاں بھی کلام خاص ہوگا (یعنی حامد صرف خالد کے گھر کھانا نہ کھانے کی قسم کھا رہا ہے، اپنے گھر کھا سکتا ہے)۔

احناف رحمہم اللہ علیہم کی زبردست منطقی دلیل (فَعِنْدَنَا يَصِيرُ مُبْتَدَأً...):

احناف رحمہم اللہ علیہم فرماتے ہیں کہ اگر ہم اس جملے کو صرف خالد کی دعوت کے ساتھ خاص مان لیں، تو حامد کے بڑھائے گئے لفظ "آج" (الیوم) کا کوئی فائدہ نہیں رہے گا، وہ لغو (بیکار) ہو جائے گا، کیونکہ دعوت تو تھی ہی آج کی۔ ایک عاقل بالغ انسان کے کلام کو بلاوجہ لغو قرار دینا اصولاً غلط ہے۔

لہٰذا اس اضافے کو بامعنی بنانے کے لیے ہم اسے "مبتدأ" (یعنی پچھلی بات سے کٹا ہوا ایک نیا اور مستقل کلام) مانیں گے۔ اب یہ جملہ دعوت کا جواب نہیں رہا، بلکہ ایک مستقل قسم بن گیا۔ پس یہ کلام اپنے "عموم" پر رہے گا۔

نتیجہ: اب حامد نے واقعی آج کے دن کے مطلق کھانے کی قسم کھا لی ہے۔ اگر وہ آج اپنے گھر بھی کھانا کھائے گا تو حانث (قسم توڑنے والا) ہو جائے گا۔

وَ مِنْهَا مَاقَالَ بَعْضُهُمْ أَنَّ الْقِرَانَ فِي النَّظْمِ يُوْجِبُ الْقِرَانَ فِي الْحُكْمِ مِثْلُ قَوْلِ

اور ان (وجوہِ فاسدہ) میں سے ایک وہ ہے جو بعض حضرات نے کہا ہے کہ بے شک الفاظ میں ملاپ حکم میں ملاپ کو واجب کرتا ہے، جیسے قول

بَعْضِهِمْ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ وَأَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَآتُوا الزَّكٰوةَ ﴾ إِنَّ الْقِرَانَ يُوْجِبُ

ان (بعض حضرات) کا، اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد (کے بارے میں) کہ "اور نماز قائم کرو اور زکوٰۃ ادا کرو"، کہ بے شک یہ ملاپ واجب کرتا ہے

أَنْ لَّاتَجِبَ الزَّكٰوةُ عَلَى الصَّبِيِّ قَالُوْا لِأَنَّ الْعَطْفَ يَقْتَضِي الْمُشَارَكَةَ وَاعْتَبَرُوْا

کہ بچے پر زکوٰۃ واجب نہ ہو، انہوں نے کہا اس لیے کہ عطف شرکت کا تقاضا کرتا ہے، اور انہوں نے قیاس کیا

بِالْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ إِذَا عُطِفَتْ عَلَى الْكَامِلَةِ وَهٰذَا فَاسِدٌ لِأَنَّ الشَّرِكَةَ إِنَّمَا

جملہ ناقصہ پر جب اسے جملہ کاملہ پر عطف کیا جائے، اور یہ قیاس فاسد ہے اس لیے کہ شرکت تو

وَجَبَتْ فِي الْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ لِافْتِقَارِهَا إِلَى مَا يَتِمُّ بِهٖ فَإِذَا تَمَّ بِنَفْسِهٖ لَمْ تَجِبِ

جملہ ناقصہ میں واجب ہوتی ہے اس کی اس چیز کی طرف محتاج ہونے کی وجہ سے جس سے وہ پورا ہو، پس جب کلام بذات خود تام ہو جائے تو شرکت واجب نہ ہوگی

الشَّرِكَةُ اِلَّا فِيْمَا يَفْتَقِرُ إِلَيْهِ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِي قَوْلِ الرَّجُلِ لِامْرَأَتِهٖ "إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ

مگر اس چیز میں جس کی جانب احتیاج ہو، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے مرد کے اپنی بیوی سے قول میں کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی

فَأَنْتِ طَالِقٌ وَعَبْدِيْ حُرٌّ" أَنَّ الْعِتْقَ يَتَعَلَّقُ بِالشَّرْطِ لِأَنَّهٗ فِي حَقِّ التَّعْلِيْقِ قَاصِرٌ

تو تجھے طلاق ہے اور میرا غلام آزاد ہے"، کہ عتق (غلام کی آزادی) متعلق ہوگا شرط کے ساتھ اس لیے کہ یہ (دوسرا جملہ) تعلیق کے حق میں قاصر ہے۔

(وَمِنْهَا مَاقَالَ بَعْضُهُمْ أَنَّ الْقِرَانَ---)

اس عبارت میں ایک بنیادی اصول پر بحث ہو رہی ہے کہ اگر قرآن وسنت میں دو حکموں کو "واؤ" (اور/حرفِ عطف) کے ذریعے ملا کر بیان کیا جائے، تو کیا ان دونوں کا شرعی حکم ہر لحاظ سے بالکل ایک جیسا ہوگا؟

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال:

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب دو چیزیں لفظوں میں اکٹھی آجائیں (یعنی ان کا عطف ہو جائے)، تو ان کا حکم بھی ایک جیسا ہو جاتا ہے۔

مثال کے طور پر قرآن مجید میں ہے: ﴿وَأَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَآتُوا الزَّكٰوةَ﴾۔ (اور نماز قائم کرو اور زکوٰۃ ادا کرو)۔

نماز اور زکوٰۃ کو اکٹھا بیان کیا گیا ہے۔ ہم سب جانتے ہیں کہ نابالغ بچے اور پاگل (مجنون) پر نماز فرض نہیں ہے۔ لہٰذا امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ چونکہ زکوٰۃ کا ذکر نماز کے ساتھ جڑا ہوا ہے، اس لیے بچے اور مجنون کے مال پر بھی زکوٰۃ فرض نہیں ہونی چاہیے۔ ان کے نزدیک حرفِ عطف "واؤ" کا کام یہ ہے کہ وہ دونوں جملوں کو حکم میں برابر کر دیتا ہے۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم (ہمارا) موقف اور جواب:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا یہ استدلال اور قیاس فاسد (غلط) ہے۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم فرماتے ہیں کہ یہ بات درست ہے کہ ہم بھی بچے اور مجنون پر زکوٰۃ واجب نہیں سمجھتے، لیکن ہماری دلیل یہ نہیں ہے کہ زکوٰۃ، نماز کے ساتھ جڑی ہوئی ہے، بلکہ ہماری دلیل وہ مشہور حدیث ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: "رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ" (تین لوگوں سے قلم اٹھالیا گیا ہے: سونے والا جب تک جاگ نہ جائے، بچہ جب تک بالغ نہ ہو جائے، اور پاگل جب تک عقل میں نہ آجائے)۔ چونکہ بچہ اور مجنون مکلف ہی نہیں ہیں اس لیے ان پر زکوٰۃ نہیں ہے۔

عطف (حروف سے جوڑنے) کا اصول:

احناف رحمۃ اللہ علیہم نے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے اصول کی رو سے بھی جواب دیا ہے:

اگر ایک نامکمل جملہ (جملہ ناقصہ) کو کسی مکمل جملے (جملہ کاملہ) کے ساتھ جوڑا جائے، تو وہ نامکمل جملہ اپنا معنی پورا کرنے کے لیے پچھلے جملے کا محتاج ہوتا ہے، اس لیے وہ حکم میں شریک ہو جاتا ہے۔ جیسے کوئی کہے: "زَيْنَبُ طَالِقٌ وَهِنْدٌ" (زینب کو طلاق ہے اور ہند)۔ یہاں "اور ہند" نامکمل جملہ ہے۔ یہ اپنا معنی پورا کرنے کے لیے پچھلے جملے سے "طلاق" کا لفظ ادھار لے گا، یعنی ہند کو بھی طلاق ہو جائے گی۔

لیکن اگر ایک مکمل جملہ کو دوسرے مکمل جملے کے ساتھ جوڑا جائے (جیسے "أَقِيمُوا الصَّلٰوةَ" ایک مکمل جملہ ہے اور "آتُوا الزَّكٰوةَ" دوسرا مکمل جملہ ہے)، تو چونکہ دونوں جملے اپنے آپ میں مکمل ہیں اور ایک دوسرے کے محتاج نہیں ہیں، اس لیے حرفِ عطف کی وجہ سے ایک جملے کی تمام شرائط خود بخود دوسرے پر لاگو نہیں ہوتیں۔

ایک فقہی مثال سے وضاحت:

اگر ایک شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے: "إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَعَبْدِيْ حُرٌّ"۔ (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے اور میرا غلام آزاد ہے۔)

یہاں پہلا جملہ (تجھے طلاق ہے) شرط کے ساتھ جڑا ہوا ہے کہ اگر تو گھر میں گئی۔ دوسرا جملہ (غلام آزاد ہے) مکمل جملہ تو ہے لیکن اس میں شرط موجود نہیں ہے۔ چونکہ بات ایک ہی تسلسل میں ہو رہی ہے، تو یہاں دوسرا جملہ شرط کے معاملے میں محتاج مانا جائے گا۔ یعنی غلام بھی تبھی آزاد ہوگا جب بیوی گھر میں داخل ہوگی۔

اس کے برعکس دوسری مثال:

اگر شوہر کہے: "إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَزَيْنَبُ طَالِقٌ"۔ (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے اور زینب کو طلاق ہے۔)

یہاں دوسرا جملہ (زینب کو طلاق ہے) بالکل مستقل اور مکمل جملہ ہے۔ یہ شرط (گھر میں داخل ہونے) کا محتاج نہیں ہے۔ لہٰذا زینب کو فوراً (مُنجّز) طلاق ہو جائے گی، خواہ وہ عورت گھر میں داخل ہو یا نہ ہو۔

خلاصہ کلام:

حرفِ عطف (اور/ واؤ) کے ذریعے دو چیزوں کا اکٹھا ذکر ہونا یہ ضروری نہیں بناتا کہ ان دونوں کے شرعی احکام اور شرائط بالکل ایک جیسی ہو جائیں، جب تک کہ کوئی جملہ اپنا معنی مکمل کرنے کے لیے دوسرے کا محتاج نہ ہو۔ نماز اور زکوٰۃ دونوں مکمل الگ الگ احکام ہیں، اس لیے ان کی شرائط بھی اپنی اپنی الگ دلیل سے ثابت ہوں گی۔

فَصْلٌ فِي الْأَمْرِ وَهُوَ مِنْ قَبِيلِ الْوَجْهِ الْأَوَّلِ مِنَ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ مِمَّا ذَكَرْنَا مِنَ الْأَقْسَامِ

یہ فصل امر کے بیان میں ہے، اور امر ان تقسیمات میں سے جنہیں ہم ذکر کر چکے ہیں، پہلی تقسیم کی پہلی قسم (یعنی خاص) کے قبیل سے ہے۔

فَإِنَّ صِيغَةَ الْأَمْرِ لَفْظٌ خَاصٌّ مِنْ تَصَارِيفِ الْفِعْلِ وُضِعَ لِمَعْنًى خَاصٍّ

اس لیے کہ امر کا صیغہ فعل کی گردانوں میں سے ایک ایسا خاص لفظ ہے جسے ایک خاص معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے۔

وَ هُوَ طَلَبُ الْفِعْلِ وَمُوجَبُهُ عِنْدَ الْجُمْهُورِ الْإِلْزَامُ إِلَّا بِدَلِيلٍ

اور وہ (خاص معنی) فعل (کام) کو طلب کرنا ہے، اور جمہور کے نزدیک امر کا تقاضا (حکم) لازمی کرنا (وجوب) ہے، مگر یہ کہ کوئی اور دلیل موجود ہو۔

وَالْأَمْرُ بَعْدَ الْحَظْرِ وَقَبْلَهُ سَوَاءٌ

اور امر، ممانعت کے بعد اور ممانعت سے پہلے، دونوں صورتوں میں برابر (یعنی وجوب کے لیے) ہوتا ہے۔

(فَصْلٌ فِي الْأَمْرِ) اس فصل میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ اصولِ فقہ کے ایک انتہائی اہم موضوع "امر" (حکم دینے کے صیغے) پر بحث کر رہے ہیں۔ شریعت کے زیادہ تر احکام امر (حکم) اور نہی (ممانعت) پر ہی مشتمل ہوتے ہیں، اس لیے ان کو تفصیل سے سمجھنا ضروری ہے۔

۱۔امر کی تعریف اور اس کا مقام:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہم نے الفاظ کی جو چار قسمیں (خاص، عام، مشترک، مؤول) پڑھی ہیں، "امر" ان میں سے پہلی قسم یعنی "خاص" میں آتا ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ امر ایک مخصوص لفظ ہے جو فعل (کام) کی گردانوں میں سے نکلتا ہے اور اسے ایک خاص مقصد کے لیے بنایا گیا ہے، اور وہ مقصد ہے: کسی سے کوئی کام طلب کرنا یا کسی کام کا حکم دینا۔

امر کا لغوی معنیٰ: طلب اور حکم دینا ہے۔ اصطلاحِ اصول میں امر ایسے قولی مطالبے کو کہتے ہیں جو اپنے سے ادنیٰ (چھوٹے یا ماتحت) سے کسی کام کے کرنے کا مطالبہ کرے، اور اس میں بلند یا بالا ہونے کا استعلا پایا جائے۔

۲۔امر کا موجب وجوب ہے:

(وَمُوجَبُهُ عِنْدَ الْجُمْهُورِ الْإِلْزَامُ۔۔)

جب اللہ یا اس کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے کوئی "امر" (حکم) آتا ہے، تو اس کا کیا مطلب ہوتا ہے؟

پہلے یہ بات سمجھ لیجئے کہ امر کے استعمال کے سات وجوہ۔

صیغہ امر سات معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے:

1۔الزام (وجوب)۔ جیسے ﴿آمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ﴾، ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾۔

2۔ندب (استحباب):۔ جیسے ﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ﴾، ﴿وَأَحْسِنُوا﴾۔

3۔اباحت:۔ جیسے ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾۔

4۔ارشاد: (بہتر طریقہ بتانا)۔ جیسے ﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾۔

5۔تعجیز/تحدی۔ جیسے ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾۔

6۔توبیخ۔ جیسے ﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ﴾۔

7۔سوال (دعا)۔ جیسے ﴿رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا﴾۔

توبیخ، سوال، اور تعجیز پر تو بالاتفاق لفظ "امر" کا اطلاق نہیں ہوتا، اگرچہ صورت امر کی ہو۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم کا مذہب۔امرِ مطلق کا حکم:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرمارہے ہیں کہ احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک: امر حقیقتاً صرف ایجاب (وجوب) کے لیے ہے۔ ندب، اباحت یا

ارشاد کے لیے استعمال مجازی ہے، حقیقی نہیں۔

اس کی دلیل یہ دی گئی کہ:

"عرب تارکِ امر کو "عاصی" کہتے ہیں، اور تارکِ مباح یا مندوب عاصی نہیں کہلاتا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ حقیقتاً امر صرف وجوب کے لیے ہے۔ اگر کوئی کہے "اللہ نے مجھے صومِ رمضان کا حکم نہیں دیا" تو وہ جھوٹا ہوگا، لیکن اگر کہے "اللہ نے مجھے چھ شوال کے روزوں کا حکم نہیں دیا" تو وہ سچا ہوگا۔ یہ فرق ثابت کرتا ہے کہ صیغہ امر حقیقتاً واجب کے لیے ہے اور مندوب پر اس کا اطلاق مجازاً ہے۔

جمہور فقہاء کا موقف

علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ "جمہور فقہاء کے نزدیک مطلق امر کا موجب (تقاضا) الزام یعنی وجوب ہے، الا یہ کہ کوئی دلیل اس کے خلاف ہو۔

اس کے مقابلے میں دیگر اقوال بھی مذکور ہیں (جو احناف کے نزدیک مردود ہیں):

- **ابن سریج (شافعی) کا قول:** امر کا موجب "توقف" ہے، جب تک قرینہ سے مراد واضح نہ ہو۔
- **بعض مالکیہ کا قول:** مطلق امر کا موجب اباحت ہے۔
- **بعض کا قول:** موجب ندب ہے۔

علامہ سرخسی نے ان تمام اقوال کو تفصیل سے رد کیا ہے اور دلائل (قرآن، اجماع اور عقل سے) قائم کیے ہیں کہ امرِ مطلق وجوب پر دلالت کرتا ہے، مثلاً:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ... أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾۔ اس میں تخییر کی نفی سے ثابت ہوا کہ امر کا موجب الزام ہے۔

﴿وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ﴾ — امتثال نہ کرنے والے کو "عاصی" کہا گیا، جو صرف وجوب کی صورت میں ہی ممکن ہے۔

عقلی دلیل: چونکہ حکیم (اللہ) صرف عملِ حَسَن ہی کا حکم دیتا ہے، اور احتیاط کا تقاضا بھی یہی ہے کہ امر کو وجوب پر محمول کیا جائے۔

خلاصہ: احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک صیغہ امر، جب کسی قرینے سے خالی ہو (امرِ مطلق)، تو حقیقتاً۔ وجوب۔ پر دلالت کرتا ہے یعنی جس فعل کا حکم دیا جائے وہ فرض/واجب ہوتا ہے، الا یہ کہ کوئی قرینہ اسے ندب، اباحت یا کسی اور معنی کی طرف پھیر دے۔

۳.ممانعت کے بعد امر کا حکم (ایک اہم اصولی اختلاف):

(وَالْأَمْرُ بَعْدَ الْحَظْرِ وَقَبْلَهُ سَوَاءٌ)

یہاں ایک بڑا دلچسپ علمی اختلاف بیان ہوا ہے کہ اگر کسی کام سے پہلے روکا گیا ہو (ممانعت ہو) اور پھر اس کا حکم دیا جائے، تو کیا وہ امر اب بھی "فرض" کے لیے ہوگا؟

❁ **امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا موقف:** وہ فرماتے ہیں کہ اگر ممانعت کے بعد حکم آئے تو وہ "وجوب" کے لیے نہیں بلکہ "اباحت" (جائز ہونے) کے لیے ہوتا ہے۔

مثال کے طور پر: عام حالات میں شکار کرنا حلال تھا۔ حالتِ احرام میں شکار سے منع کر دیا گیا۔ پھر جب احرام کھل گیا تو قرآن میں حکم آیا: "وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا" (اور جب تم احرام کھول لو تو شکار کرو)۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ چونکہ یہ حکم ممانعت کے بعد آیا ہے اس لیے اس کا مطلب یہ نہیں کہ حاجی پر اب شکار کرنا فرض ہو گیا ہے، بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ اب شکار کرنا دوبارہ جائز ہو گیا ہے۔

❁ **احناف (جمہور) کا موقف اور جواب:** مصنف رحمۃ اللہ علیہ احناف رحمۃ اللہ علیہم کا موقف بیان کرتے ہیں کہ امر چاہے ممانعت سے پہلے آئے یا ممانعت کے بعد، اس کا اصل کام "وجوب" (فرض کرنا) ہی ہے۔

اس کی دلیل میں احناف رحمۃ اللہ علیہم قرآن کی یہ آیت پیش کرتے ہیں: "فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ" (پس جب حرمت والے مہینے گزر جائیں تو مشرکین کو قتل کرو)۔ دیکھیے، حرمت والے مہینوں میں قتال سے روکا گیا تھا، پھر مہینے گزرنے کے بعد اس کا حکم (امر) دیا گیا۔ یہاں بالاتفاق یہ حکم "جواز" کے لیے نہیں بلکہ "وجوب" (فرض) کے لیے ہے۔

تو پھر احناف رحمۃ اللہ علیہم شکار والی آیت (فَاصْطَادُوا) کا کیا جواب دیتے ہیں؟

احناف رحمۃ اللہ علیہم فرماتے ہیں کہ ہم بھی یہ مانتے ہیں کہ احرام کے بعد شکار کرنا صرف "جائز" ہے فرض نہیں، لیکن ہم یہ جواز "امر کے صیغے" سے نہیں نکالتے بلکہ خارجی قرائن (دلیلوں) سے نکالتے ہیں:

1-:لفظی قرینہ: قرآن پاک میں دوسری جگہ ہے "أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ" (تمہارے لیے پاکیزہ چیزیں حلال کی گئی ہیں)۔ چونکہ شکار حلال اور پاکیزہ ہے، اس لیے پتا چلا کہ یہ جائز ہے۔

2-:عقلی قرینہ: شکار کرنا انسان کے اپنے فائدے کی چیز ہے۔ اگر شریعت ہر حاجی پر احرام کھولنے کے بعد شکار کرنا "فرض" کر دیتی تو لوگوں کے لیے شدید مشقت اور پریشانی بن جاتی۔

لہٰذا، امر کا اپنا اصلی تقاضا تو وجوب (فرض) ہی ہے، لیکن جب اس طرح کی عقلی یا نقلی دلیلیں آجائیں تو پھر امر فرضیت کے بجائے جواز وغیرہ کے معنی میں چلا جاتا ہے۔

وَلَا مُوجِبَ لَه فِي التَّكْرَارِ وَلَا يَحْتَمِلُه

اور امر کا موجب تکرار (بار بار کرنے) میں نہیں ہے، اور نہ ہی یہ (امر) تکرار کا احتمال رکھتا ہے

لِأَنَّ لَفْظَ الْأَمْرِ صِيغَةٌ اُخْتُصِرَتْ لِمَعْنَاهَا مِنْ طَلَبِ الْفِعْلِ

اس لئے کہ لفظِ امر ایک صیغہ ہے جس کو اس کے معنیٰ کے لئے یعنی طلبِ فعل (مصدر) سے مختصر کیا گیا ہے

لٰكِنَّ لَفْظَ الْفِعْلِ فَرْدٌ فَلَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِي قَوْلِ الرَّجُلِ لِامْرَأَتِه طَلِّقِي نَفْسَكِ

لیکن لفظِ فعل (مصدر) بذاتِ خود فرد (ایک) ہے، تو وہ عدد (گنتی) کا احتمال نہیں رکھے گا اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے مرد کے اپنی بیوی سے قول میں کہ "اپنے آپ کو طلاق دے لے"

اِنَّه يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدَةِ وَلَا تَعْمَلُ نِيَّةُ الثِّنْتَيْنِ فِيهِ لِأَنَّه لَا تَصِحُّ نِيَّةُ الْعَدَدِ

کہ یہ قول ایک طلاق پر واقع ہوگا، اور اس میں دو (طلاقوں) کی نیت پر عمل نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ امر میں عدد کی نیت صحیح نہیں ہوتی،

اِلَّا أَنْ تَكُونَ الْمَرْأَةُ أَمَةً لِأَنَّ ذٰلِكَ جِنْسُ طَلَاقِهَا فَصَارَ مِنْ طَرِيقِ الْجِنْسِ وَاحِدًا

مگر یہ کہ عورت باندی (غلام) ہو، اس لئے کہ یہ (دو طلاقیں) اس (باندی) کی طلاق کی جنس (پوری مقدار) ہے، پس یہ جنس کے طریقے سے ایک (فردِ حکمی) ہو جائے گا۔

اس عبارت میں اصولِ فقہ کا ایک اور نہایت اہم اور بنیادی قاعدہ بیان کیا گیا ہے کہ کیا شریعت کے کسی "امر" (حکم) کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کام کو بار بار (تکرار کے ساتھ) کیا جائے؟

ا۔ کیا امر میں تکرار (بار بار کرنا) ضروری ہے؟

احناف اور مصنف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک امر کا تقاضا "تکرار" نہیں ہے۔ یعنی جب کسی کام کا حکم دیا جائے تو اسے صرف ایک مرتبہ کر لینا کافی ہوتا ہے، اس سے حکم پورا ہو جاتا ہے۔ مزید یہ کہ احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک امر کے صیغے میں تکرار کی گنجائش (احتمال) بھی نہیں ہوتی۔

اس کی دلیل: امر کا لفظ دراصل "مصدر" (یعنی فعل کی اصل، جیسے مارنا، کھانا، پینا) سے نکلا ہے۔ مصدر اپنے آپ میں ایک اکائی (فرد) ہے۔ جیسے اگر کوئی کہے "مارو" تو اس کا مطلب ہے "ایک مار"۔ چونکہ مصدر بذاتِ خود ایک فرد ہے، اس لیے امر کے لفظ میں اعداد (۲، ۳، ۴ وغیرہ) کی گنجائش نہیں ہوتی۔

دیگر ائمہ کا اختلاف: ابو اسحاق اسفرائینی رحمۃ اللہ علیہ: ان کا ماننا ہے کہ امر کا مطلب ہی تکرار (بار بار کرنا) ہے۔ (جیسے نماز کا حکم ہے تو

بار بار پڑھنی پڑتی ہے)۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ: ان کا ماننا ہے کہ امر کا تقاضا تو تکرار نہیں، البتہ اس میں تکرار کی نیت کی جا سکتی ہے (احتمال موجود ہے)۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم کا جواب: احناف رحمۃ اللہ علیہم کہتے ہیں کہ نماز وغیرہ کا بار بار پڑھنا "امر کے صیغے" کی وجہ سے نہیں، بلکہ نماز کے "سبب" (وقت داخل ہونے) کی وجہ سے ہے۔ جیسے جیسے وقت بار بار آتا ہے، نماز بار بار فرض ہوتی ہے۔ صیغہ امر تو صرف ایک بار کرنے کا کہتا ہے۔

۲. اس اصول کی ایک اہم فقہی مثال (طَلِّقِي نَفْسَكِ):

اس اصول کو سمجھانے کے لیے مصنف نے طلاق کی ایک مثال دی ہے۔ اگر ایک شوہر اپنی بیوی سے کہتا ہے: طَلِّقِي نَفْسَكِ (اپنے آپ کو طلاق دے لے)۔

یہاں شوہر نے صیغہ امر (حکم) استعمال کیا ہے۔ اب اس کے کیا نتائج ہوں گے؟

ایک طلاق کا حق: چونکہ امر کا صیغہ "فرد" (ایک) پر دلالت کرتا ہے، اس لیے عورت کو صرف ایک طلاق دینے کا حق ملے گا۔

تین طلاق کی نیت: اگر شوہر نے اس جملے سے ۳ طلاقوں کی نیت کی تھی، تو یہ نیت درست مانی جائے گی۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ تین طلاقیں آزاد عورت کے لیے طلاق کی "پوری جنس" (مفرد حکمی) ہیں۔ اور امر پوری جنس کا احتمال رکھ سکتا ہے۔

دو طلاق کی نیت: اگر شوہر نے اس جملے سے ۲ طلاقوں کی نیت کی، تو یہ نیت باطل ہو جائے گی (اور صرف ایک ہی طلاق واقع ہو گی)۔ وجہ یہ ہے کہ ۲ صرف ایک خالص "عدد" (گنتی) ہے، نہ یہ ایک (فردِ حقیقی) ہے اور نہ یہ پوری جنس (فردِ حکمی) ہے۔ اور اصول یہ ہے کہ امر میں خالص عدد کی نیت نہیں ہو سکتی۔

استثناء (باندی کا مسئلہ): ہاں، اگر بیوی آزاد نہیں بلکہ باندی (غلام) ہے، تو اس کے حق میں شوہر کا ۲ طلاقوں کی نیت کرنا درست ہو گا۔ ایسا کیوں؟ اس لیے کہ شریعت میں باندی کے لیے طلاقوں کی زیادہ سے زیادہ حد (پوری جنس) ۲ ہی ہے۔ تو باندی کے حق میں دو کا عدد خالص عدد نہیں رہا، بلکہ "فردِ حکمی" (پوری جنس) بن گیا، اس لیے اس کی نیت درست ہو جائے گی۔

خلاصہ: امر کا صیغہ صرف ایک بار کام کرنے کا تقاضا کرتا ہے، اس میں خالص اعداد (جیسے دو، چار) کی گنجائش نہیں ہوتی، البتہ یہ پوری جنس کا احتمال رکھ سکتا ہے۔

ثُمَّ الْأَمْرُ الْمُطْلَقُ عَنِ الْوَقْتِ كَالْأَمْرِ بِالزَّكٰوةِ وَ صَدَقَةِ الْفِطْرِ وَالْعُشْرِ وَالْكَفَّارَاتِ

پھر وہ امر (حکم) جو کسی خاص وقت سے مطلق (یعنی وقت کی قید سے آزاد) ہو، جیسے زکوۃ، صدقہ فطر، عشر، اور کفارات ادا کرنے کا حکم

وَقَضَاءِ رَمَضَانَ وَالنَّذْرِ الْمُطْلَقِ لَا يُوْجِبُ الْأَدَاءَ عَلَى الْفَوْرِ فِي الصَّحِيحِ مِنْ مَذْهَبِ أَصْحَابِنَا

اور رمضان کے قضاء روزے رکھنے اور مطلق نذر (منت) پوری کرنے کا حکم، تو یہ (امرِ مطلق) ہمارے اصحاب (احناف) کے صحیح مذہب کے مطابق (اس حکم کو) فوراً ادا کرنے کو واجب نہیں کرتا۔

امر کی اقسام:

(ثُمَّ الْأَمْرُ الْمُطْلَقُ عَنِ الْوَقْتِ)

یہاں سے مصنف رحمۃ اللہ علیہ شریعت کے احکامات (مامور بہ) کو وقت کے اعتبار سے دو حصوں میں تقسیم کر رہے ہیں اور پھر ایک اہم فقہی اختلاف کو بیان کر رہے ہیں۔

۱۔ مامور بہ (جس کام کا حکم دیا جائے) کی اقسام:

وقت کی پابندی کے لحاظ سے شرعی احکامات کی دو قسمیں ہیں:

مقید بالوقت: وہ احکامات جن کے لیے شریعت نے ایک خاص وقت مقرر کر دیا ہے۔ جیسے پانچ وقت کی نمازیں اور رمضان کے روزے۔ اگر مقررہ وقت گزر جائے اور وہ عبادت نہ کی جائے، تو وہ "**فوت**" ہو جاتی ہے اور بعد میں پڑھنے کو "**قضاء**" کہا جاتا ہے۔

مطلق عن الوقت: وہ احکامات جنہیں ادا کرنے کا حکم تو شریعت نے دیا ہے، لیکن ان کے لیے کوئی ایسا مقررہ وقت نہیں باندھا کہ اگر وہ گزر گیا تو عبادت فوت ہو جائے گی۔ انسان اپنی زندگی میں جب بھی ان کو ادا کرے گا، وہ "**اداء**" ہی کہلائیں گے، "**قضاء**" نہیں کہلائیں گے۔

۲۔ مطلق عن الوقت کی مثالیں:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے متن میں اس کی کئی مثالیں دی ہیں:

زکوٰۃ، عشر اور صدقہ فطر: جب یہ واجب ہو جائیں تو ان کی ادائیگی کا کوئی آخری وقت مقرر نہیں کہ اس کے بعد یہ قضاء ہو جائیں۔

کفارات اور قضائے رمضان: قسم توڑنے کا کفارہ دینا ہو یا رمضان کے چھوٹے ہوئے روزے رکھنے ہوں، یہ انسان کے ذمے واجب تو ہیں لیکن ان کے لیے کوئی ایک مہینہ یا دن مقرر نہیں۔

نذرِ مطلق: اگر کسی نے منت مانی کہ "**میں اللہ کے لیے ایک روزہ رکھوں گا**" (اور کوئی خاص دن مقرر نہیں کیا)، تو یہ نذرِ مطلق ہے۔

۳۔فقہی اختلاف: کیا ان احکامات پر فوراً عمل کرنا فرض ہے؟

یہاں ایک بہت اہم علمی بحث ہے کہ جب کسی پر زکوٰۃ واجب ہو جائے یا کفارہ لازم ہو جائے (جو کہ مطلق عن الوقت ہیں)، تو کیا شریعت کا یہ امر تقاضا کرتا ہے کہ انسان سب کام چھوڑ کر فوراً (عَلَى الْفَوْرِ) اس حکم کی تعمیل کرے یا اسے تاخیر سے آرام سے (عَلَى التَّرَاخِي) ادا کرنے کی بھی اجازت ہے؟

اس پر علماء کے دو گروہ ہیں:

پہلا قول (امام کرخی اور بعض شوافع رحمۃ اللہ علیہم): ان حضرات کا ماننا ہے کہ امر کا تقاضا "عَلَى الْفَوْرِ" ہے۔ یعنی جیسے ہی زکوٰۃ یا کفارہ واجب ہو، اسے فوراً ادا کرنا ضروری ہے۔ اگر کسی نے بلا وجہ تاخیر کی، تو وہ گناہ گار ہوگا۔

دوسرا قول (احناف کا صحیح مذہب): مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہمارے علماء (احناف) اور جمہور رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک صحیح مذہب یہ ہے کہ امرِ مطلق "عَلَى التَّرَاخِي" کا تقاضا کرتا ہے۔ یعنی اگرچہ جلدی ادائیگی کر لینا مستحب اور بہتر (تعجیلِ اولیٰ) ہے، لیکن فوراً ادا کرنا "واجب" نہیں ہے۔

۴۔خلاصہ اور اختلاف کا نتیجہ:

اس کا نچوڑ یہ ہے کہ احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک اگر کوئی شخص زکوٰۃ، صدقہ فطر یا قضاء روزوں کی ادائیگی میں کچھ تاخیر کر دیتا ہے، تو وہ اس تاخیر کی وجہ سے گناہ گار نہیں ہوگا (بشرطیکہ وہ اتنی تاخیر نہ کرے کہ اسے موت آ جائے اور حکم ادھورا رہ جائے)۔

دونوں طرف کے حضرات (احناف اور شوافع رحمۃ اللہ علیہم) کا اس بات پر مکمل اتفاق ہے کہ انسان زندگی کے جس حصے میں بھی ان فرائض (زکوٰۃ، کفارہ وغیرہ) کو ادا کرے گا، وہ شریعت کی نظر میں "اداء" ہی شمار ہوں گے، قضاء نہیں کہلائیں گے۔ اختلاف صرف اس بات پر ہے کہ تاخیر کرنے پر گناہ ملے گا یا نہیں۔ احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک گناہ نہیں ملے گا اور حضرات رحمۃ اللہ علیہم شوافع کے ہاں گناہ ملے گا۔

وَالْمُقَيَّدُ بِالْوَقْتِ أَنْوَاعٌ نَوْعٌ جُعِلَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمُؤَدّى وَشَرْطًا لِلْأَدَاءِ

اور مقید بالوقت (جس حکم کے ساتھ وقت کی قید ہو) کی چند اقسام ہیں، ایک قسم وہ ہے جس میں وقت کو مامور بہ کے لیے ظرف، اور ادا کے لیے شرط،

وَسَبَبًا لِلْوُجُوبِ وَهُوَ وَقْتُ الصَّلوةِ أَلَا تَرى أَنَّه يَفْضُلُ عَنِ الْأَدَاءِ،

اور وجوب (فرض ہونے) کے لیے سبب بنایا گیا ہے اور وہ نماز کا وقت ہے، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ وہ (نماز کا وقت) ادا (نماز پڑھنے کے دورانیے) سے زائد (بچ جاتا) ہے،

شَرْطًا	فَكَانَ	بِفَوْتِهِ	يَفُوْتُ	وَالْأَدَاءُ	مِعْيَارًا	لَّا	ظَرْفًا	فَكَانَ

لہٰذا وہ (وقت) ظرف ہوگا نہ کہ معیار ور وقت کے فوت ہونے سے ادا بھی فوت ہو جاتی ہے، لہٰذا وقت شرط ہوگا،

سَبَبًا	فَكَانَ	قَبْلَه	التَّعْجِيْلُ	وَيَفْسُدُ	الْوَقْتِ	صِفَةِ	بِاخْتِلَافِ	يَخْتَلِفُ	وَالْأَدَاءُ

اور ادا (کی صفت) وقت کی صفت کے اختلاف سے مختلف ہو جاتی ہے، اور وقت سے پہلے جلدی ادا کرنا فاسد (باطل) ہو جاتا ہے، لہٰذا وقت سبب ہوگا۔

امر مقید بالوقت کی اقسام:

(وَالْمُقَيَّدُ بِالْوَقْتِ أَنْوَاعٌ۔۔۔) پچھلے سبق میں ہم نے پڑھا تھا کہ احکامات کی وقت کے لحاظ سے دو قسمیں ہیں:

(۱) مطلق عن الوقت (۲) مقید بالوقت۔ اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ علیہ "مقید بالوقت" (یعنی وہ احکامات جن کے لیے شریعت نے ایک خاص وقت مقرر کیا ہے) کی اقسام بیان کر رہے ہیں۔

مقید بالوقت کی بنیادی طور پر تین قسمیں ہیں:

1-: وہ جس میں وقت ظرف ہو (جیسے نماز)۔ 2-: وہ جس میں وقت معیار ہو (جیسے روزہ)۔

3-: وہ جس میں ظرف اور معیار دونوں کا شبہ ہو، یعنی مشکل (جیسے حج)۔

اس موجودہ عبارت میں مصنف رحمہ اللہ علیہ نے پہلی قسم (نماز کے وقت) پر تفصیلی بحث کی ہے کہ نماز کا وقت بیک وقت تین چیزیں ہوتا ہے: ظرف، شرط، اور سبب۔

۱. نماز کا وقت "ظرف" کیسے ہے؟

ظرف کا مطلب ہے برتن۔ برتن عموماً اس چیز سے بڑا ہوتا ہے جو اس میں رکھی جائے۔ نماز کا وقت (جیسے ظہر کا وقت جو کئی گھنٹوں پر محیط ہے) ایک ظرف ہے، اور نماز (جو ۱۵، ۲۰ منٹ میں ادا ہو جاتی ہے) اس کے اندر رکھی جانے والی چیز (مظروف) ہے۔

چونکہ نماز پڑھنے کے بعد بھی وقت بچ جاتا ہے، اس لیے اسے "ظرف" کہتے ہیں، "معیار" نہیں کہتے۔ (معیار وہ ہوتا ہے جو عبادت کے بالکل برابر ہو اور کوئی وقت نہ بچے، جیسے روزے کا وقت کہ صبح صادق سے غروب آفتاب تک پورا وقت روزے میں گزرتا ہے)۔

۲. نماز کا وقت "شرط" کیسے ہے؟

شرط وہ چیز ہوتی ہے جس کے بغیر کام درست نہ ہو۔ نماز کے وقت کے شرط ہونے کی دو نشانیاں ہیں:

پہلی نشانی: اگر وقت گزر جائے (فوت ہو جائے)، تو نماز کی "اداء" بھی فوت ہو جاتی ہے اور وہ "قضاء" بن جاتی ہے۔

دوسری نشانی: اگر کوئی شخص وقت شروع ہونے سے پہلے ہی نماز پڑھ لے (تعجیل کرے)، تو وہ نماز باطل (فاسد) ہو گی۔ وقت کا داخل ہونا شرط ہے۔

۳۔ نماز کا وقت "سبب" کیسے ہے؟ (سب سے اہم نکتہ):

نماز کے فرض (واجب) ہونے کا ظاہری سبب خود "وقت" ہی ہے۔ یعنی جیسے ہی ظہر کا وقت داخل ہوتا ہے، انسان پر ظہر کی نماز فرض ہو جاتی ہے۔ اس کے سبب ہونے کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ جیسا وقت ہو گا، ویسی ہی نماز فرض ہو گی۔

- اگر وقت کامل ہے، تو نماز بھی کامل فرض ہو گی۔
- اگر وقت ناقص ہے، تو نماز بھی ناقص فرض ہو گی۔

مثال سے وضاحت (عصر اور فجر کا فرق):

عصر کی نماز: اگر کوئی شخص عصر کی نماز اس وقت پڑھنا شروع کرے جب سورج غروب ہو رہا ہو (جو کہ مکروہ اور ناقص وقت ہے)، تو اس کی وہ نماز ادا ہو جائے گی۔ کیوں؟ کیونکہ اس نے ناقص وقت میں نماز شروع کی، تو اس پر نماز بھی "ناقص" ہی فرض ہوئی تھی، اور اس نے ناقص ہی ادا کر دی، تو ادائیگی درست ہو گئی۔

فجر کی نماز: اس کے برعکس، اگر کوئی فجر کی نماز پڑھ رہا ہو اور دورانِ نماز سورج نکل آئے (ناقص وقت شروع ہو جائے)، تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔ کیوں؟ کیونکہ جب اس نے فجر شروع کی تھی تو وقت "کامل" تھا، لہٰذا اس پر مکمل اور کامل نماز فرض ہوئی تھی، لیکن سورج نکلنے کی وجہ سے اب وہ اسے ناقص وقت میں ادا کر رہا ہے۔ کامل فرض کو ناقص طریقے سے ادا کرنا درست نہیں۔

فائدہ: حقیقت میں انسان پر اللہ کی نعمتیں ہر وقت نازل ہو رہی ہیں، اس لیے اصل میں تو ہر وقت شکر (عبادت) فرض ہونی چاہیے، لیکن اس میں بندوں کے لیے شدید مشقت تھی۔ اس لیے شریعت نے اللہ کے فعل (نعمتوں کے نزول) کے بجائے وقت کو "ظاہری سبب" بنا دیا تاکہ بندوں کے لیے آسانی ہو اور دن میں صرف پانچ مخصوص اوقات میں نماز فرض ہو۔

وَالْأَصْلُ فِي هٰذَا النَّوْعِ أَنَّهُ لَمَّا جُعِلَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمُؤَدّٰى وَسَبَبًا لِلْوُجُوْبِ

اور اس نوع میں اصل (بنیادی قاعدہ) یہ ہے کہ جب وقت کو مامور بہ کے لیے ظرف اور وجوب (فرض ہونے) کے لیے سبب قرار دے دیا گیا

لَمْ يَسْتَقِمْ أَنْ يَّكُوْنَ كُلُّ الْوَقْتِ سَبَبًا لِأَنَّ ذٰلِكَ يُوْجِبُ تَأْخِيْرَ الْأَدَاءِ عَنْ وَقْتِهٖ أَوْ تَقْدِيْمَهٗ عَلٰى سَبَبِهٖ

تو یہ درست نہیں کہ پورا وقت سبب ہو، اس لیے کہ یہ (پورے وقت کا سبب ہونا) ادا کی تاخیر کو اس کے وقت سے، یا ادا کی تقدیم کو اس کے سبب پر واجب کرے گا

فَوَجَبَ أَنْ يُّجْعَلَ بَعْضُه سَبَبًا وَهُوَ الْجُزْءُ الَّذِیْ يَتَّصِلُ بِهِ الْأَدَاءُ

لٰہذا یہ واجب ہوا کہ وقت کے بعض حصے کو سبب قرار دیا جائے، اور وہ (سبب) وقت کا وہ جز ہے جس کے ساتھ ادا متصل ہو جائے

فَإِنِ اتَّصَلَ الْأَدَاءُ بِالْجُزْءِ الْأَوَّلِ كَانَ هُوَ السَّبَبَ

پس اگر ادائیگی پہلے جز کے ساتھ متصل ہو جائے (ملا لی جائے) تو وہی (پہلا جز ہی) سبب ہوگا

وَإِلَّا يَنْتَقِلُ السَّبَبِيَّةُ إِلَى الْجُزْءِ الَّذِیْ يَلِيْهِ لِأَنَّه لَمَّا وَجَبَ نَقْلُ السَّبَبِيَّةِ عَنِ الْجُمْلَةِ

اور اگر ایسا نہ ہو تو سببیت اس جز کی طرف منتقل ہو جائے گی جو اس کے متصل (بعد) ہے، اس لیے کہ جب کل وقت سے سببیت کا نقل کرنا واجب ہو گیا

وَلَيْسَ بَعْدَ الْجُمْلَةِ جُزْءٌ مُّقَدَّرٌ وَجَبَ الْاِقْتِصَارُ عَلَى الْأَدْنٰى

اور کل وقت کے بعد کوئی جز مقرر نہیں ہے، تو ادنیٰ (کم ترین متصل جز) پر اکتفاء کرنا واجب ہوگا،

وَلَمْ يَجُزْ تَقْدِيْرُه عَلٰى مَا يَسْبِقُ قُبَيْلَ الْأَدَاءِ لِأَنَّ ذٰلِكَ يُؤَدِّیْ إِلَى التَّخَطِّیْ عَنِ الْقَلِيْلِ بِلَا دَلِيْلٍ

اور ادا سے تھوڑا پہلے گزرے ہوئے اجزاء پر اس (سببیت) کو مقرر کرنا جائز نہیں، اس لیے کہ یہ بلا دلیل تھوڑے کو چھوڑ کر آگے بڑھنے (تجاوز کرنے) کی طرف لے جائے گا۔

(وَالْأَصْلُ فِيْ هٰذَا النَّوْعِ۔۔۔) اس عبارت میں اصولِ فقہ کی ایک نہایت باریک اور عقلی بحث کی گئی ہے۔ پچھلے سبق میں یہ طے ہو گیا تھا کہ نماز کا وقت نماز کے لیے "ظرف" بھی ہے (کیونکہ وقت لمبا ہوتا ہے اور نماز جلدی ہو جاتی ہے) اور نماز فرض ہونے کا "سبب" بھی ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا پورا وقت نماز کا سبب ہے یا وقت کا کوئی خاص حصہ؟

۱۔ پورا وقت سبب کیوں نہیں ہوسکتا؟

مصنف فرماتے ہیں کہ پورا وقت سبب نہیں ہوسکتا۔ اگر ہم کہیں کہ ظہر کا پورا وقت سبب ہے، تو اس میں دو بڑی خرابیاں لازم آئیں گی:

خرابی نمبر ۱ (وقت سے تاخیر): اگر پورا وقت سبب ہے، تو سبب اس وقت مکمل ہوگا جب ظہر کا وقت بالکل ختم ہو جائے گا۔ اور اصول یہ ہے کہ جب سبب مکمل ہو تبھی عبادت ادا کی جاتی ہے۔ اس کا مطلب ہے ظہر کی نماز تب پڑھی جائے جب ظہر کا وقت ختم ہو چکا ہو، یعنی قضاء کر کے پڑھی جائے، جو کہ ناجائز ہے۔

خرابی نمبر ۲ (سبب سے پہلے تقدیم): اگر کوئی شخص ظہر کی نماز وقت کے شروع میں پڑھ لے، تو اس نے سبب (پورا وقت گزرنے) سے پہلے ہی نماز پڑھ لی۔ جیسے کوئی سال گزرنے سے پہلے زکوٰۃ دے دے۔ یہ بھی درست نہیں۔

۲۔حل کیا ہے؟ (وقت کا ایک حصہ سبب ہے)

جب پورا وقت سبب نہیں بن سکتا، تو پھر ماننا پڑے گا کہ وقت کا کوئی ایک حصہ (جُز) سبب ہے۔ وہ کون سا حصہ ہے؟ مصنف فرماتے ہیں: "وہ حصہ ہے جس میں بندہ نماز پڑھنا شروع کر دے"۔

اگر کسی نے وقت داخل ہوتے ہی (پہلے حصے میں) نماز پڑھ لی، تو وہی پہلا حصہ اس کے لیے سبب بن گیا۔

اگر اس نے پہلے حصے میں نماز نہیں پڑھی، تو وہ سببیت (فرضیت کی وجہ) آگے والے حصے (دوسرے جز) میں منتقل ہو جائے گی۔

اگر وہاں بھی نہیں پڑھی تو تیسرے میں چلی جائے گی۔ یہاں تک کہ جس حصے میں وہ نماز پڑھے گا، وہی حصہ سبب بن جائے گا۔

۳۔ایک علمی اعتراض اور اس کا جواب:

یہاں ایک اعتراض ہو سکتا تھا کہ اگر ایک آدمی نے وقت کے بیچ میں (مثلاً تیسرے حصے میں) نماز پڑھی، تو آپ یہ کیوں کہتے ہیں کہ سبب پہلے حصے سے دوسرے میں، اور پھر دوسرے سے تیسرے میں منتقل ہوا؟ آپ براہِ راست یہ کیوں نہیں کہہ دیتے کہ سبب اڑ کر سیدھا نماز پڑھنے والے حصے میں آ گیا تھا؟

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا جواب: اسے عربی میں "تخطی" (پلانگنا/ چھلانگ لگانا) کہتے ہیں۔ شریعت کے اصولوں میں بغیر کسی ٹھوس دلیل کے درمیانی حصوں کو چھوڑ کر آگے چھلانگ لگانا جائز نہیں ہے۔ سببیت ترتیب سے ہی چلتی ہے۔ پہلے حصے سے دوسرے میں، پھر تیسرے میں منتقل ہوتی ہے۔ ہم قریب ترین (ادنیٰ) حصے پر ہی اکتفاء کریں گے، دور والے پر بلا وجہ چھلانگ نہیں لگائیں گے۔

خلاصہ کلام: نماز فرض ہونے کا سبب وہ خاص وقت کا ٹکڑا ہوتا ہے جس میں انسان نیت باندھ کر کھڑا ہوتا ہے۔ اگر انسان آخری وقت تک نماز نہ پڑھے تو وقت کا بالکل آخری حصہ سبب بن جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی عورت وقت کے شروع میں پاک ہو، لیکن نماز نہ پڑھے، اور وقت کے آخری حصے میں ناپاک (حائضہ) ہو جائے، تو اس پر سے اس وقت کی نماز معاف ہو جاتی ہے، کیونکہ آخری حصہ (جو اصل سبب بنتا تھا) اس میں وہ نماز کی اہل نہیں رہی۔

ثُمَّ كَذٰلِكَ يَنْتَقِلُ إِلَى أَنْ يَّتَضَيَّقَ الْوَقْتُ عِنْدَ زُفَرَ رَحِمَهُ اللهُ وَإِلَى اٰخِرِ جُزْءٍ مِّنْ أَجْزَاءِ الْوَقْتِ عِنْدَنَا

پھر اسی طرح سببیت منتقل ہوتی رہے گی حتیٰ کہ وقت تنگ ہو جائے امام زفرؒ کے نزدیک، اور وقت کے اجزاء میں سے آخری جز تک ہمارے (احناف کے) نزدیک

فِي الْأَدَاءِ	الشُّرُوْعَ	يَلِي	لِمَا	فِيْهِ	السَّبَبِيَّةُ	فَتَتَعَيَّنُ

پس سببیت اس آخری وقت میں اس جز میں متعین ہو جائے گی جس جز کے ساتھ ادائیگی میں شروع ہونا متصل ہوگا

إِذْ	لَمْ	يَبْقَ	بَعْدَه	مَا	يَحْتَمِلُ	انْتِقَالَ	السَّبَبِيَّةِ	إِلَيْهِ
اس لئے کہ اس جز کے بعد اب ایسا کوئی جز باقی نہیں رہا کہ اس کی طرف سببیت کے انتقال کا احتمال ہو۔								

پچھلی عبارت میں ہم نے پڑھا تھا کہ نماز فرض ہونے کا "سبب" نماز کے وقت کا وہ حصہ ہوتا ہے جس میں انسان نماز شروع کر دے۔ اگر انسان شروع وقت میں نماز نہ پڑھے تو سببیت (فرض ہونے کی وجہ) اگلے حصے میں منتقل ہو جاتی ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص نماز پڑھنے میں تاخیر کرتا ہی چلا جائے، تو یہ سببیت آخر کب تک آگے منتقل ہوتی رہے گی اور اس کا آخری پڑاؤ کہاں ہوگا؟ اس پر امام زفر اور احناف رحمۃ اللہ علیہم کے درمیان ایک مشہور علمی اختلاف ہے۔

۱. امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا موقف (وقت تنگ ہونے تک):

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ سببیت اس وقت تک منتقل ہوتی رہے گی جب تک کہ نماز پڑھنے کے لیے وقت "تنگ" (مضیق) نہ ہو جائے۔

وقت تنگ ہونے کا کیا مطلب ہے؟ اس کا مطلب یہ ہے کہ وقت بس اتنا ہی بچ جائے جتنی لمبی وہ نماز ہے۔ مثلاً ظہر کی ۴ رکعت پڑھنے میں اگر ۵ منٹ لگتے ہیں، تو جیسے ہی ظہر کا وقت ختم ہونے میں ۵ منٹ باقی رہ جائیں گے، سببیت کا آگے منتقل ہونا رک جائے گا اور وہی ۵ منٹ نماز کا سبب بن جائیں گے۔

ان کی دلیل: اگر سببیت اس سے بھی آگے منتقل ہو گئی (مثلاً ۳ منٹ رہ گئے)، تو بندے کے لیے ۳ منٹ میں ۴ رکعت پڑھنا ناممکن ہے۔ اور شریعت کسی کو اس کام کا حکم نہیں دیتی جو اس کی طاقت سے باہر ہو (اسے تکلیف مالا یطاق کہتے ہیں)۔

۲. احناف رحمۃ اللہ علیہم کا موقف (بالکل آخری جز تک):

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہمارے (احناف کے) نزدیک سببیت وقت تنگ ہونے پر نہیں رکتی، بلکہ وقت کے "بالکل آخری جز" (آخری لمحے) تک منتقل ہوتی رہتی ہے۔

آخری جز کی مقدار کیا ہے؟ احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک اس آخری لمحے سے مراد صرف اتنی مقدار ہے جس میں بندہ صرف "اللہ اکبر" (تکبیرِ تحریمہ) کہہ سکے۔ یعنی اگر کسی نے تاخیر کی تو سببیت منتقل ہوتے ہوتے اس آخری لمحے پر آ کر رک جائے گی جہاں صرف تکبیر کہنے کا وقت بچا ہو۔

۳. ایک اہم سوال اور احناف کا جواب:

یہاں احناف رحمۃ اللہ علیہم پر وہی سوال اٹھتا ہے جو امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل تھی: اگر وقت صرف تکبیرِ تحریمہ کہنے کا بچا ہے (یعنی چند

سیکنڈ)، تو اس میں پوری نماز تو نہیں پڑھی جاسکتی۔ تو کیا احناف بندے پر وہ چیز فرض کر رہے ہیں جو اس کے بس میں ہی نہیں (تکلیف مالا یطاق)؟

امام ابوحنیفہ اور احناف رحمۃ اللہ علیہم کا جواب: احناف رحمۃ اللہ علیہم فرماتے ہیں کہ شریعت میں کسی حکم کے فرض (اداء واجب) ہونے کے لیے بندے کا حقیقت میں اس پر قادر ہونا شرط نہیں ہے، بلکہ "**تَوَهُّمِ قدرت**" (قدرت کا فرض کرلیا جانا) بھی کافی ہے۔

ہم یہ فرض کرسکتے ہیں کہ ہوسکتا ہے اللہ تعالیٰ وقت کو لمبا کردے، یا وقت میں برکت دے دے، اور بندہ اسی تھوڑے وقت میں پوری نماز پڑھنے پر قادر ہوجائے۔ چونکہ یہ توہم (امکان) موجود ہے، اس لیے ہم آخری جز (تکبیرِ تحریمہ کی مقدار) کو ہی نماز کے فرض ہونے کا سبب مانیں گے۔

خلاصہ: اگر کوئی شخص تاخیر کرتا ہے، تو امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نماز اس وقت فرضیت پکڑ لیتی ہے جب پوری نماز پڑھنے کا وقت بچا ہو، جبکہ احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک نماز اس وقت فرضیت پکڑتی ہے جب وقت بالکل ختم ہونے والا ہو اور صرف تکبیرِ تحریمہ کا وقت باقی ہو۔

فَيُعْتَبَرُ حَالُهُ فِي الْإِسْلَامِ وَالْبُلُوْغِ وَالْعَقْلِ وَالْجُنُوْنِ وَالسَّفَرِ وَالْإِقَامَةِ وَالْحَيْضِ وَالطُّهْرِ

پس مکلف کا حال مسلمان ہونے میں، بالغ ہونے میں، عاقل ہونے میں، مجنون ہونے میں، مسافر ہونے میں، مقیم ہونے میں، حائضہ ہونے میں اور حیض سے پاک ہونے میں

عِنْدَ ذٰلِكَ الْجُزْءِ وَيُعْتَبَرُ صِفَةُ ذٰلِكَ الْجُزْءِ فَإِنْ كَانَ ذٰلِكَ الْجُزْءُ صَحِيْحًا

اس جز کے وقت معتبر ہوگا۔ ور اس جز کی صفت کا اعتبار کیا جائے گا، اگر وہ جز صحیح (کامل) ہو

كَمَا فِي الْفَجْرِ وَجَبَ كَامِلًا فَإِذَا اعْتَرَضَ الْفَسَادُ بِطُلُوْعِ الشَّمْسِ بَطَلَ الْفَرْضُ

جیسا کہ فجر میں ہے تو اس جز کی وجہ سے فجر کی نماز کامل واجب ہوگی، پس اگر طلوع شمس کی وجہ سے فساد عارض ہوگیا تو فرض باطل ہوجائے گا

وَإِنْ كَانَ ذٰلِكَ الْجُزْءُ فَاسِدًا كَمَا فِي الْعَصْرِ يَسْتَأْنِفُ فِي وَقْتِ الْاِحْمِرَارِ

ور اگر وہ جز فاسد (ناقص) ہو جیسا کہ عصر میں ہے درانحالیکہ وہ وقت احمرار میں نماز شروع کرتا ہے

وَجَبَ نَاقِصًا فَيَتَأَدّٰى بِصِفَةِ النُّقْصَانِ

تو عصر کی نماز ناقص ہی واجب ہوگی لہٰذا عصر کی نماز نقصان کے ساتھ ادا کرے گا۔

(**فَيُعْتَبَرُ حَالُهُ فِي الْإِسْلَامِ---**) پچھلے سبق میں ہم نے یہ اصول پڑھا تھا کہ اگر کوئی شخص نماز میں تاخیر کرے تو احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک نماز کے فرض ہونے کا سبب وقت کا بالکل "**آخری جز**" (آخری لمحہ) بنتا ہے (جس میں صرف تکبیر

تحریمہ کی گنجائش ہوتی ہے)۔اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس اصول کے دو بڑے اور اہم فقہی نتائج (ثمرات) بیان کر رہے ہیں۔

پہلا نتیجہ: انسان کی حالت کا اعتبار آخری لمحے پر ہوگا:

نماز اس شخص پر فرض ہوتی ہے جو مسلمان، بالغ، عاقل اور پاک ہو۔ چونکہ تاخیر کی صورت میں نماز کا سبب وقت کا آخری لمحہ بنتا ہے، اس لیے ہم انسان کی حالت کو بھی اسی آخری لمحے میں چیک کریں گے۔

نماز فرض ہونے کی مثال: اگر ایک کافر وقت کے بالکل آخری لمحے میں مسلمان ہو جائے، یا بچہ بالغ ہو جائے، یا حائضہ عورت پاک ہو جائے (اور وقت بس اتنا ہو کہ اللہ اکبر کہہ سکے)، تو چونکہ سبب پایا گیا، اس پر اس وقت کی نماز فرض ہو جائے گی۔

نماز معاف ہونے کی مثال: اس کے برعکس اگر ایک عورت پورے وقت پاک رہی لیکن وقت کے بالکل آخری لمحے میں حائضہ ہو گئی، یا کوئی عاقل انسان آخری لمحے میں پاگل ہو گیا، تو اس پر سے نماز معاف (ساقط) ہو جائے گی۔

مسافر و مقیم: اگر کوئی مسافر آخری لمحے میں مقیم ہو جائے تو اس پر چار رکعتیں فرض ہوں گی، اور اگر کوئی مقیم آخری لمحے میں سفر شروع کر دے تو اس پر دو رکعتیں (قصر) فرض ہوں گی۔

دوسرا نتیجہ: وقت کی صفت (کامل/ناقص) کا اعتبار:

جیسا وقت کا آخری لمحہ ہوگا، نماز بھی انسان پر ویسی ہی فرض ہوگی۔ اس قاعدے سے فجر اور عصر کی نماز کے ایک بڑے فرق کی وضاحت ہوتی ہے:

فجر کی نماز کا اصول (نماز کا باطل ہونا):

فجر کا پورا وقت (صبح صادق سے طلوع آفتاب تک) شرعاً "کامل اور صحیح" ہوتا ہے، اس میں کوئی نقص نہیں ہوتا۔ لہٰذا فجر کے آخری لمحے میں انسان پر جو نماز فرض ہوتی ہے وہ "کامل" ہوتی ہے۔

اب اگر کوئی شخص فجر پڑھ رہا ہو اور سورج نکل آئے (طلوع شمس ہو جائے)، تو سورج نکلنے کا وقت شریعت میں "ناقص اور ممنوع" ہے۔ چونکہ اس پر نماز "کامل" فرض ہوئی تھی اور وہ اسے "ناقص" وقت میں ادا کر رہا ہے، اس لیے یہ ادائیگی درست نہیں ہوگی اور اس کی فجر کی نماز باطل ہو جائے گی۔ (امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس سے اختلاف کرتے ہیں، لیکن احناف رحمۃ اللہ علیہم کا اصول یہی ہے)۔

عصر کی نماز کا اصول (نماز کا ادا ہو جانا):

عصر کے وقت کا آخری حصہ (جب سورج پیلا پڑ جائے، جسے وقتِ احمرار کہتے ہیں) شریعت کی نگاہ میں "ناقص اور مکروہ" ہوتا ہے۔ اگر کسی نے عصر کی نماز میں اتنی تاخیر کر دی کہ سورج پیلا ہو گیا، تو اس آخری لمحے کے ناقص ہونے کی وجہ سے اس پر عصر کی نماز "ناقص"

ہی فرض ہوگی۔

اب اگر وہ اسی مکروہ وقت میں نماز پڑھتا ہے، تو چونکہ فرض بھی ناقص ہوا تھا اور ادائیگی بھی ناقص وقت میں ہو رہی ہے، تو برابری ہو گئی، لہٰذا اس کی عصر کی نماز ادا ہو جائے گی (اگرچہ اتنی تاخیر کرنا گناہ ہے، لیکن نماز باطل نہیں ہوگی)۔

وَلَا يَلْزَمُ عَلَى هٰذَا مَا إِذَا ابْتَدَأَ الْعَصْرَ فِيْ أَوَّلِ وَقْتِه ثُمَّ مَدَّه إِلَى أَنْ غَرَبَتِ الشَّمْسُ

اور اس (گزشتہ قاعدے) پر یہ بات لازم نہیں آئے گی کہ جب اس نے عصر کی نماز اس کے اول وقت میں شروع کی، پھر اسے لمبا کیا یہاں تک کہ سورج غروب ہو گیا

فَإِنَّه لَا يَفْسُدُ لِأَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ لَه حَقَّ شُغْلِ كُلِّ الْوَقْتِ بِالْأَدَاءِ

تو وہ (نماز) فاسد نہیں ہوتی، اس لیے کہ شریعت نے اسے ادائیگی کے ساتھ پورے وقت کو مشغول رکھنے کا حق دیا ہے

فَجُعِلَ مَا يَتَّصِلُ بِه مِنَ الْفَسَادِ بِالْبِنَاءِ عَفْوًا لِأَنَّ الْإِحْتِرَازَ عَنْهُ مَعَ الْإِقْبَالِ عَلَى الصَّلٰوةِ مُتَعَذِّرٌ

پس وہ فساد جو اس (نماز) کے ساتھ متصل ہو جائے اس (عزیمت پر) بنا کرنے کی وجہ سے، اسے معاف کر دیا گیا، اس لیے کہ نماز پر متوجہ ہونے کے ساتھ اس (فساد) سے بچنا ممکن (متعذر) ہے۔

پچھلے سبق میں ہم نے ایک نہایت اہم قاعدہ پڑھا تھا کہ اگر انسان پر کوئی نماز "کامل" وقت میں فرض ہو، تو اس کی ادائیگی بھی کامل طریقے سے ہونی چاہیے۔ اگر وہ اسے "ناقص" (مکروہ) وقت میں پڑھے گا تو نماز فاسد (باطل) ہو جائے گی (جیسے فجر کی نماز پڑھتے ہوئے سورج نکل آئے تو فجر باطل ہو جاتی ہے)۔

اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ ایک چھپے ہوئے سوال (سوالِ مقدر) کا جواب دے رہے ہیں جو پچھلے قاعدے کو سن کر کسی بھی طالب علم کے ذہن میں آ سکتا ہے۔

سوال یا اعتراض: اگر قاعدہ یہی ہے کہ کامل وقت کی نماز ناقص وقت میں ادا کرنے سے فاسد ہو جاتی ہے، تو پھر عصر کی نماز کا کیا حکم ہوگا؟ اگر ایک شخص نے عصر کی نماز بالکل اول وقت (جو کہ کامل وقت ہے) میں شروع کی، اور وہ اتنے سکون، اطمینان اور لمبی قراءت کے ساتھ پڑھتا رہا کہ نماز کے دوران ہی سورج غروب ہونے لگا (جو کہ ناقص اور مکروہ وقت ہے)۔ قاعدے کے لحاظ سے تو اس کی نماز بھی فاسد ہو جانی چاہیے کیونکہ اس پر کامل نماز فرض ہوئی تھی اور وہ اسے ناقص وقت میں ختم کر رہا ہے، لیکن تمام احناف رحمۃ اللہ علیہم کہتے ہیں کہ اس کی نماز بالکل صحیح ہو جائے گی! آخر عصر اور فجر میں یہ فرق کیوں؟

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا جواب (عزیمت اور رخصت کا فرق):

مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس کا بہت خوبصورت جواب دیتے ہیں کہ یہاں بندے کی نیت اور شریعت کی دی گئی اجازت کو دیکھنا ہوگا۔

رخصت: شریعت نے انسان کو دنیاوی کاموں کے لیے یہ "رخصت" (چھوٹ) دی ہے کہ وہ نماز کے پورے وقت میں سے صرف چند منٹ نماز پڑھے اور باقی وقت اپنے کام کاج کرے۔

عزیمت: لیکن شریعت میں اعلیٰ درجہ اور "عزیمت" یہ ہے کہ بندہ نماز کا پورا کا پورا وقت اللہ کی عبادت میں گزار دے اور پوری دیر نماز پڑھتا رہے۔

عصر کی نماز فاسد نہ ہونے کی وجہ:

جس شخص نے اول وقت میں عصر شروع کی اور غروبِ آفتاب تک پڑھتا رہا، دراصل اس نے رخصت کو چھوڑ کر "عزیمت" پر عمل کیا۔ اس نے چاہا کہ وہ عصر کا پورا وقت اللہ کی بارگاہ میں کھڑا رہے۔

اب ظاہری بات ہے کہ جب وہ عصر کا پورا وقت نماز میں گزارے گا، تو عصر کے آخری حصے میں وہ مکروہ وقت (سورج کا پیلا پڑ جانا) لازمی طور پر آئے گا۔ شریعت کی نظر میں یہ ممکن ہی نہیں (متعذر رہے) کہ بندہ عزیمت پر عمل کرتے ہوئے پورا وقت نماز میں کھڑا بھی رہے، اور اس مکروہ وقت سے بچ بھی جائے۔

لہٰذا، چونکہ بندہ ایک اعلیٰ کام (عزیمت) کر رہا تھا، اس لیے شریعت نے اس کے انعام کے طور پر اس مکروہ وقت کے آ جانے والے "فساد" (نقصان) کو معاف (عفو) کر دیا ہے۔ اس لیے اس کی عصر کی نماز بالکل صحیح ادا ہو جائے گی اور فاسد نہیں ہوگی۔

وَ أَمَّا إِذَا خَلَا الْوَقْتُ عَنِ الْأَدَاءِ فَالْوُجُوبُ يُضَافُ إِلَى كُلِّ الْوَقْتِ

اور بہر حال جب وقت ادا سے خالی ہو جائے (یعنی وقت گزر جائے اور نماز نہ پڑھی جائے) تو وجوب (فرض ہونا) کل وقت (پورے وقت) کی جانب منسوب ہوگا

لِزَوَالِ الضَّرُوْرَةِ الدَّاعِيَةِ لِإِنْتِقَالِ السَّبَبِيَّةِ عَنِ الْكُلِّ إِلَى الْجُزْءِ

اس ضرورت کے زائل (ختم) ہو جانے کی وجہ سے جو سببیت کو کل (پورے وقت) سے جز (وقت کے حصے) کی طرف منتقل کرنے کا تقاضا کر رہی تھی

فَوَجَبَ بِصِفَةِ الْكَمَالِ فَلَا يَتَأَدّٰى بِصِفَةِ النُّقْصَانِ فِي الْأَوْقَاتِ الثَّلٰثَةِ الْمَكْرُوْهَةِ بِمَنْزِلَةِ سَائِرِ الْفَرَائِضِ

پس وہ (قضاء نماز) صفتِ کمال کے ساتھ واجب ہوگی، پس وہ صفتِ نقصان کے ساتھ تین مکروہ اوقات میں ادا نہیں ہوگی دیگر (تمام) فرائض کی طرح۔

(وَأَمَّا إِذَا خَلَا الْوَقْتُ عَنِ الْأَدَاءِ) پچھلے اسباق میں ہم نے پڑھا تھا کہ جب تک نماز کا وقت باقی رہتا ہے، نماز فرض ہونے کا "سبب" پورا وقت نہیں بنتا، بلکہ وقت کا کوئی ایک "حصہ" (جز) بنتا ہے۔ (کیونکہ اگر پورے وقت کو سبب بناتے تو نماز وقت ختم ہونے کے بعد پڑھنی پڑتی، جو کہ ناجائز تھا)۔ اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر کسی شخص نے وقت کے اندر نماز نہیں پڑھی

اور وقت ختم ہو گیا (نماز قضاء ہو گئی)، تو اب کیا اصول ہو گا؟

۱. قضاء ہونے کے بعد سبب کیا بنے گا؟

جب نماز کا وقت بغیر ادا کیے گزر گیا، تو اب وہ مجبوری ختم ہو گئی جس کی وجہ سے ہم پورے وقت کو سبب نہیں مان رہے تھے۔ لہٰذا اب گزرے ہوئے "پورے وقت" (کل وقت) کو ہی اس قضاء نماز کا سبب قرار دیا جائے گا۔

۲. قضاء نماز "کامل" واجب ہوتی ہے:

جب پورا وقت سبب بن گیا، تو شریعت کی نظر میں کل وقت (مجموعی طور پر) "کامل اور صحیح" ہوتا ہے۔ اس لیے جب کل وقت سبب بنا تو انسان کے ذمے جو نماز قضاء کے طور پر واجب ہوئی وہ "کامل" صفت کے ساتھ واجب ہوئی۔

۳. مکروہ اوقات میں قضاء پڑھنے کی ممانعت:

چونکہ یہ قضاء نماز انسان کے ذمے "کامل" فرض ہوئی ہے، اور اصول یہ ہے کہ کامل فرض کو "ناقص" طریقے سے ادا نہیں کیا جا سکتا، اس لیے اس قضاء نماز کو دن کے تین مکروہ اوقات (اوقاتِ ثلثہ مکروہہ) میں پڑھنا جائز نہیں ہے۔

وہ تین مکروہ اوقات یہ ہیں:

- عین طلوعِ آفتاب (سورج نکلتے وقت)
- استواءِ شمس (جب سورج بالکل درمیان/زوال میں ہو):
- عین غروبِ آفتاب (سورج ڈوبتے وقت)

خلاصہ کلام: اگر کسی کی نماز قضاء ہو جائے، تو وہ قضاء نماز دیگر عام فرائض کی طرح ایک پختہ اور کامل فرض بن جاتی ہے۔ جس طرح دیگر فرائض کو ان تین مکروہ اوقات میں پڑھنا جائز نہیں، اسی طرح پچھلے دنوں کی قضاء نمازوں کو بھی ان تین مکروہ اوقات میں پڑھنا درست نہیں ہے۔

وَالنَّوْعُ الثَّانِيْ مَا جُعِلَ الْوَقْتُ مِعْيَارًا لَّه وَسَبَبًا لِّلْوُجُوْبِ وَهُوَ وَقْتُ الصَّوْمِ

اور (مامور بہ مقید بالوقت کی) دوسری قسم وہ ہے جس میں وقت کو اس (مامور بہ) کے لیے معیار، اور وجوب کا سبب بنایا گیا ہے اور وہ روزے کا وقت ہے،

أَلَا تَرٰى أَنَّهٗ قُدِّرَ بِهٖ وَ أُضِيْفَ إِلَيْهِ

کیا آپ نہیں دیکھتے کہ وہ (روزہ) وقت کے ساتھ مقدر (برابر) ہے اور (روزے کی) اس (وقت) کی طرف اضافت (نسبت) کی گئی ہے

وَمِنْ	حُكْمِهِ	أَنْ	لَّا	يَبْقَى	غَيْرُهُ	مَشْرُوعًا	فِيْهِ

اور اس (قسم) کے حکم میں سے یہ ہے کہ اس (وقت) میں اس (مامور بہ) کے علاوہ کوئی اور (روزہ) مشروع نہیں رہتا

فَيُصَابُ	بِمُطْلَقِ	الْاِسْمِ	وَمَعَ	الْخَطَاءِ	فِي	الْوَصْفِ

پس وہ (رمضان کا روزہ) مطلق نام (صرف روزے کی نیت) سے، اور صفت میں غلطی کے باوجود درست (ادا) ہو جاتا ہے۔

مقید بالوقت کی دوسری قسم:

(وَالنَّوْعُ الثَّانِيْ۔۔۔) پچھلے اسباق میں ہم نے مقید بالوقت کی پہلی قسم پڑھی تھی جس میں وقت "ظرف" ہوتا ہے (جیسے نماز کا وقت، جو نماز سے لمبا ہوتا ہے)۔ اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ دوسری قسم بیان کر رہے ہیں جس میں وقت "معیار" ہوتا ہے۔

۱۔ وقت "معیار" ہونے کا کیا مطلب ہے؟

معیار کا مطلب ہے کہ عبادت (مامور بہ) اور وقت دونوں بالکل برابر ہوں۔ نہ عبادت وقت سے کم ہو اور نہ زیادہ۔ اس کی سب سے بڑی مثال روزہ (صوم) ہے۔

نماز کے لیے تو وقت بچ جاتا ہے، لیکن روزہ پورے دن پر محیط ہوتا ہے۔ اگر دن لمبا (مثلاً گرمیوں میں) ہو تو روزہ بھی لمبا ہو جاتا ہے، اور اگر دن چھوٹا (سردیوں میں) ہو تو روزہ بھی چھوٹا ہو جاتا ہے۔ یعنی روزہ وقت کے ساتھ بالکل "مقدر" (ناپا ہوا/ برابر) ہوتا ہے۔

۲۔ وقت "سبب" کیسے ہے؟

نماز کی طرح، روزے کے فرض ہونے کا سبب بھی "وقت" (یعنی رمضان کا مہینہ) ہی ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ہم روزے کی اضافت (نسبت) مہینے کی طرف کرتے ہیں اور کہتے ہیں: صَوْمُ رَمَضَانَ (رمضان کا روزہ)۔ یہ نسبت بتاتی ہے کہ رمضان کا مہینہ ہی روزے کا سبب ہے۔

۳۔ اس قسم کا اہم ترین فقہی حکم (نیت کا مسئلہ):

چونکہ رمضان کا پورا دن روزے کا "معیار" ہے اور اس نے پورے دن کو گھیر رکھا ہے، اس لیے اس کی سب سے بڑی خاصیت یہ ہے کہ رمضان کے دن میں کسی اور قسم کا روزہ رکھا ہی نہیں جا سکتا۔ ایک میان میں دو تلواریں نہیں رہ سکتیں۔

اس اصول کی وجہ سے ایک صحت مند اور مقیم (جو مسافر نہ ہو) شخص کے لیے روزے کی نیت کے مسائل بہت آسان ہو جاتے ہیں:

مطلق الاسم (صرف مطلق روزے کی نیت): چونکہ رمضان کا دن رمضان کے ہی روزے کے لیے فکس

(متعین) ہے، اس لیے اگر کوئی شخص رات کو صرف اتنی نیت کر لے کہ "میں کل روزہ رکھوں گا" (اور یہ متعین نہ کرے کہ رمضان کا روزہ رکھوں گا)، تو بھی اس کا رمضان کا فرض روزہ خود بخود ادا ہو جائے گا۔

خطاء فی الوصف (صفت یا قسم کی غلطی): اگر ایک شخص رمضان کے مہینے میں غلطی سے نفل روزے کی نیت کر لے، یا پچھلی قضاء کی، یا کفارے کی، یا منت (نذر) کے روزے کی نیت کر لے، تو شریعت اس کی اس خاص نیت کو "باطل" (کینسل) کر دے گی۔ چونکہ رمضان میں کوئی اور روزہ مشروع ہی نہیں ہے، اس لیے یہ خود بخود رمضان کا فرض روزہ ہی شمار ہوگا۔

خلاصہ کلام: رمضان کا وقت روزے کا پیمانہ (معیار) ہے۔ اس پیمانے میں کوئی دوسری چیز نہیں آسکتی۔ لہٰذا مقیم اور تندرست شخص رمضان میں جو بھی روزہ رکھے گا، یا جیسی بھی نیت کرے گا، شریعت اسے رمضان کا فرض روزہ ہی قرار دے گی۔ (البتہ مسافر اور بیمار کے احکامات اس سے کچھ مختلف ہیں جو آگے آئیں گے)۔

إِلَّا فِي الْمُسَافِرِ يَنْوِيْ وَاجِبًا اٰخَرَ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ وَلَوْ نَوَى النَّفْلَ فَفِيْهِ رِوَايَتَانِ

مگر مسافر کے حق میں (یہ استثناء ہے) جو کسی دوسرے واجب کی نیت کرے، امام ابوحنیفہ کے نزدیک اور اگر وہ (مسافر) نفل کی نیت کرے، تو اس میں (امام صاحب سے) دو روایتیں ہیں۔

پچھلے سبق میں ہم نے پڑھا تھا کہ مقیم (جو سفر میں نہ ہو) اور تندرست شخص کے لیے رمضان کا مہینہ ایک "معیار" ہے۔ یعنی اگر وہ رمضان میں کسی اور روزے (جیسے قضاء، کفارہ، نذر یا نفل) کی نیت بھی کر لے، تو شریعت اس نیت کو منسوخ کر کے اسے رمضان کا ہی فرض روزہ قرار دے گی۔

اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس عمومی قاعدے کی ایک اہم مستثنیٰ صورت بیان کر رہے ہیں، اور وہ ہے مسافر کی حالت۔

۱۔ مسافر اگر کسی دوسرے "واجب" کی نیت کرے:

اگر کوئی شخص سفر کی حالت میں ہے اور وہ رمضان کے دن میں کسی اور "واجب" روزے کی نیت کر لیتا ہے (مثلاً وہ نیت کرتا ہے کہ میں پچھلے سال کا قضاء روزہ رکھ رہا ہوں، یا اپنی قسم کے کفارے کا روزہ رکھ رہا ہوں)۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا موقف: ان کے نزدیک مسافر کا یہ روزہ رمضان کا شمار نہیں ہوگا، بلکہ اس نے جس دوسرے واجب (قضاء یا کفارے وغیرہ) کی نیت کی ہے، وہی ادا ہوگا۔

امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل: شریعت نے مسافر کو سفر کی مشقت کی وجہ سے یہ رخصت (چھوٹ) دی ہے کہ وہ جسمانی آرام کی خاطر رمضان کا روزہ چھوڑ سکتا ہے۔ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب اسے "جسمانی آرام" کے لیے روزہ چھوڑنے کی اجازت ہے، تو اگر وہ آخرت کے آرام کے لیے (یعنی اپنے ذمے موجود کسی پرانے قرض یا واجب کو اتارنے کے لیے) روزہ رکھنا چاہے، تو اس کی

اجازت بدرجہ اولیٰ ہونی چاہیے۔لہٰذا اس کی دوسری واجب نیت معتبر ہوگی۔

صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کا موقف: ان کے نزدیک مسافر کا حکم بھی مقیم جیسا ہے، یعنی اگر وہ قضاء یا کفارے کی نیت بھی کرے گا تو ادا رمضان کا روزہ ہی ہوگا۔(لیکن فتویٰ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر ہے)۔

۲. مسافر اگر رمضان میں "نفل" روزے کی نیت کرے:

اگر مسافر رمضان کے مہینے میں کسی واجب کے بجائے نفل روزے کی نیت کرلے، تو اس کا کیا حکم ہوگا؟ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے دو مختلف روایتیں منقول ہیں:

پہلی روایت: یہ نفل روزہ رمضان کے فرض روزے میں تبدیل ہوجائے گا(جیسا کہ مقیم کے حق میں ہوتا ہے)۔

دوسری روایت: یہ روزہ نفل ہی ادا ہوگا، رمضان کا فرض ادا نہیں ہوگا۔(کیونکہ اسے رمضان کا روزہ چھوڑنے کی رخصت حاصل ہے)۔

خلاصہ کلام: مقیم شخص رمضان میں جو بھی نیت کرے، روزہ رمضان کا ہی شمار ہوتا ہے۔لیکن امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مسافر کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ شریعت کی دی گئی رخصت کا فائدہ اٹھاتے ہوئے، رمضان کے دنوں میں اپنے ذمے موجود کوئی پرانا واجب روزہ(جیسے قضاء یا کفارہ) کی نیت کرکے ادا کرلے۔

وَ أَمَّا الْمَرِيْضُ فَالصَّحِيحُ عِنْدَنَا أَنَّهُ يَقَعُ صَوْمُهُ عَنِ الْفَرْضِ بِكُلِّ حَالٍ

اور بہرحال مریض، پس ہمارے نزدیک صحیح بات یہ ہے کہ اس کا روزہ ہر حال میں فرض (رمضان ہی) کا واقع ہوگا

لِأَنَّ رُخْصَتَهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيقَةِ الْعَجْزِ

اس لئے کہ اس(مریض) کی رخصت حقیقتِ عجز(واقعی روزہ نہ رکھ سکنے) کے ساتھ متعلق ہے،

فَيَظْهَرُ بِنَفْسِ الصَّوْمِ فَوَاتُ شَرْطِ الرُّخْصَةِ فَيَلْحَقُ بِالصَّحِيحِ

پس خود روزہ رکھنے کی وجہ سے ہی رخصت کی شرط(یعنی عجز) کا فوت ہوجانا ظاہر ہوگیا لہٰذا وہ(مریض) تندرست شخص کے ساتھ لاحق(ملحق) ہوجائے گا۔

پچھلے سبق میں ہم نے پڑھا تھا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک "مسافر" کو یہ رخصت(چھوٹ) حاصل ہے کہ وہ اگر رمضان کے مہینے میں قضاء یا کفارے وغیرہ(کسی اور واجب) کی نیت کرلے، تو اس کا وہی روزہ ادا ہوجاتا ہے۔

اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ ایک اور معذور شخص یعنی "مریض"(بیمار) کا حکم بیان کررہے ہیں کہ کیا مریض کو بھی مسافر کی طرح

یہ چھوٹ حاصل ہے کہ وہ رمضان میں کوئی اور روزہ رکھ سکے؟

۱. مریض کا حکم کیا ہے؟

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک "صحیح" اور راجح قول یہ ہے کہ اگر مریض نے رمضان کے مہینے میں روزہ رکھ لیا، تو وہ چاہے جس مرضی روزے (قضاء، کفارہ، نفل وغیرہ) کی نیت کرے، اس کا روزہ "رمضان کا فرض روزہ" ہی شمار ہوگا۔ یعنی مریض کا حکم مسافر والا نہیں، بلکہ مقیم اور تندرست شخص والا ہے۔

۲. مسافر اور مریض کے حکم میں فرق کیوں ہے؟ (مصنف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل)

یہاں ایک بڑا عقلی سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب مسافر اور مریض دونوں ہی معذور ہیں اور دونوں کو قرآن نے روزہ چھوڑنے کی اجازت دی ہے، تو پھر مسافر کی دوسری نیت معتبر کیوں ہے اور مریض کی کیوں نہیں؟

مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس کا بہت ہی باریک اور خوبصورت اصولی جواب دیتے ہیں:

مسافر کی رخصت کا سبب: مسافر کو روزہ چھوڑنے کی جو رخصت ملی ہے، وہ "حالتِ سفر" کی وجہ سے ملی ہے۔ اور حالتِ سفر ایک ایسی چیز ہے جو روزہ رکھنے کے باوجود باقی رہتی ہے۔ (یعنی اگر مسافر روزہ رکھ بھی لے، تو وہ پھر بھی "مسافر" ہی کہلائے گا، اس کا سفر ختم نہیں ہوگا)۔ اس لیے اس کی رخصت باقی رہتی ہے اور وہ دوسری نیت کر سکتا ہے۔

مریض کی رخصت کا سبب: اس کے برعکس، مریض کو روزہ چھوڑنے کی رخصت بیماری کے نام پر نہیں، بلکہ "حقیقتِ عجز" (روزہ رکھنے کی طاقت نہ ہونے یا مرض بڑھ جانے کے خوف) کی وجہ سے ملی ہے۔

اب اگر ایک مریض نے مشقت برداشت کر کے روزہ رکھ لیا، تو اس کا روزہ رکھ لینا ہی اس بات کا سب سے بڑا ثبوت ہے کہ وہ "عاجز" نہیں تھا، بلکہ اس میں طاقت موجود تھی۔

پس جب اس نے روزہ رکھ لیا، تو اس کی رخصت کی بنیادی شرط (یعنی عجز/بے طاقتی) ختم ہوگئی۔ اور جب رخصت کی شرط ختم ہو گئی، تو شریعت کی نظر میں وہ ایک "تندرست" (صحیح) انسان بن گیا۔ اور ہم پڑھ چکے ہیں کہ تندرست انسان رمضان میں جو بھی نیت کرے، اس کا رمضان کا ہی روزہ ادا ہوتا ہے۔

خلاصہ کلام: اگرچہ بعض فقہاء نے مریض کو مسافر پر قیاس کیا ہے، لیکن اصولِ فقہ کی رو سے صحیح مذہب یہی ہے کہ چونکہ مریض کا روزہ رکھ لینا اس کی طاقت کی دلیل ہے، اس لیے روزہ رکھنے کی صورت میں وہ تندرست کے حکم میں آجائے گا اور اس کا روزہ رمضان کا ہی فرض شمار ہوگا۔

وَ أَمَّا الْمُسَافِرُ فَيَسْتَوْجِبُ الرُّخْصَةَ بِعَجْزٍ مُّقَدَّرٍ لِقِيَامِ سَبَبِه وَهُوَ السَّفَرُ

اور بہرحال مسافر، تو وہ عجزِ تقدیری کی وجہ سے رخصت کا مستحق ہوتا ہے، عجز کے سبب (جو کہ سفر ہے) کے قائم رہنے کی وجہ سے

فَلَا يَظْهَرُ بِنَفْسِ الصَّوْمِ فَوَاتُ شَرْطِ الرُّخْصَةِ فَيَتَعَدّٰى حِينَئِذٍ

لہٰذا خود روزہ رکھ لینے سے رخصت کی شرط (عجز) کا فوت ہونا ظاہر نہیں ہوتا، پس اس وقت یہ رخصت متعدی (منتقل) ہو جائے گی

بِطَرِيْقِ التَّنْبِيْهِ إِلٰى حَاجَتِهِ الدِّيْنِيَّةِ۔

بطریقِ تنبیہ (دلالتِ نص کے ذریعے) دینی حاجت کی طرف۔

پچھلی عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے یہ اصولی فرق بیان کیا تھا کہ اگر مریض روزہ رکھ لے تو وہ تندرست کے حکم میں آ جاتا ہے، کیونکہ روزہ رکھ لینا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ کمزور یا عاجز (عجزِ حقیقی) نہیں تھا۔ اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہ بتا رہے ہیں کہ مسافر کا حکم مریض سے مختلف کیوں ہے۔

۱۔ مسافر کا عجز "حقیقی" نہیں بلکہ "تقدیری" ہے:

مریض کی مجبوری اس کی جسمانی کمزوری ہوتی ہے، لیکن مسافر کی مجبوری جسمانی کمزوری نہیں بلکہ خود "سفر" کی حالت ہے۔ شریعت نے سفر کو بجائے خود ایک مشقت مان کر مسافر کو روزہ چھوڑنے کی رخصت دی ہے۔ اسے اصولِ فقہ کی اصطلاح میں "عجزِ تقدیری" (یعنی شریعت کا مان لیا ہوا عجز) کہتے ہیں۔

۲۔ روزہ رکھنے سے رخصت ختم کیوں نہیں ہوتی؟

چونکہ مسافر کی رخصت کا سبب "حالتِ سفر" ہے، اس لیے اگر مسافر ہمت کر کے روزہ رکھ بھی لے، تو اس کے روزہ رکھنے سے اس کا "سفر" ختم نہیں ہو جاتا۔ سفر بہرحال موجود رہتا ہے۔ اور جب تک سفر موجود ہے، اس کی رخصت کی شرط اور اس کا "عجزِ تقدیری" بھی برقرار رہتا ہے۔ (اس کے برعکس مریض جب روزہ رکھتا ہے تو اس کا عجزِ حقیقی ختم ہو جاتا ہے)۔

۳۔ حاجتِ دینیہ کی طرف رخصت کا منتقل ہونا (بطریقِ تنبیہ):

جب یہ ثابت ہو گیا کہ روزہ رکھنے کے باوجود مسافر کی رخصت برقرار ہے، تو اب اگلا قدم یہ ہے:

شریعت نے مسافر کو روزہ چھوڑنے کی جو اجازت دی ہے، وہ دراصل اس کے جسمانی آرام اور دنیوی فائدے کے لیے دی ہے۔ اب اصولِ فقہ کا ایک قاعدہ ہے "دلالتِ نص" (بطریقِ تنبیہ)۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر شریعت ایک چھوٹی چیز کی اجازت دے رہی

ہے، تو اس سے بڑی چیز کی اجازت خود بخود ثابت ہو جاتی ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اسی اصول سے استدلال کرتے ہیں کہ جب شریعت نے مسافر کو اس کے جسمانی آرام (دنیوی حاجت) کے لیے رمضان کا روزہ چھوڑنے کی اجازت دے دی ہے، تو اگر مسافر اپنی آخرت کی فکر میں، اپنے ذمے موجود کسی پرانے قرض (قضاء، کفارہ وغیرہ) کو ادا کرنے کے لیے رمضان کا روزہ چھوڑ کر اس دوسرے واجب کی نیت کرنا چاہے (جو کہ دینی حاجت ہے)، تو اس کی اجازت تو بدرجہ اولیٰ (بطریقِ تنبیہ) ہونی چاہیے۔

خلاصہ کلام: مسافر کا عجز چونکہ ظاہری سفر کے ساتھ جڑا ہے، اس لیے روزہ رکھنے سے وہ عجز ختم نہیں ہوتا۔ اور جب شریعت اسے دنیاوی آرام کے لیے رخصت دے رہی ہے، تو دینی حاجت (قضاء یا کفارہ ادا کرنے) کے لیے یہ رخصت خود بخود ثابت ہو جاتی ہے، اس لیے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مسافر کی دوسری واجب نیت درست مانی جاتی ہے۔

وَ مِنْ هٰذَا الْجِنْسِ الصَّوْمُ الْمَنْذُوْرُ فِيْ وَقْتٍ بِعَيْنِهٖ

اور اسی قسم (جس میں وقت روزے کا معیار ہوتا ہے) میں سے نذرِ معین (کسی مقررہ دن کی منت) کا روزہ ہے

لِأَنَّهٗ لَمَّا انْقَلَبَ بِالنَّذْرِ صَوْمُ الْوَقْتِ وَاجِبًا لَمْ يَبْقَ نَفْلًا

اس لئے کہ جب نذر ماننے کی وجہ سے اس (مقررہ) وقت کا روزہ واجب میں تبدیل ہو گیا، تو اب وہ نفل باقی نہیں رہا

لِأَنَّهٗ وَاحِدٌ لَّا يَقْبَلُ وَصْفَيْنِ مُتَضَادَّيْنِ فَصَارَ وَاحِدًا مِنْ هٰذَا الْوَجْهِ

اس لئے کہ صوم (روزہ) ایک ہی اکائی ہے جو دو متضاد وصفوں (واجب اور نفل) کو قبول نہیں کرتا، پس وہ اس طریقے سے ایک (یعنی واجبِ متعین) ہو گیا

فَأُصِيْبَ بِمُطْلَقِ الْاِسْمِ وَ مَعَ الْخَطَإِ فِي الْوَصْفِ

لہٰذا وہ (نذرِ معین کا روزہ) مطلق نام (صرف روزے کی نیت) اور وصف کی غلطی (نفل کی نیت) کے ساتھ بھی درست ادا ہو جائے گا

وَتَوَقَّفَ مُطْلَقُ الْاِمْسَاكِ عَلٰى صَوْمِ الْوَقْتِ وَهُوَ الْمَنْذُوْرُ

اور مطلق رکے رہنا (بغیر نیت کے امساک) اس وقت کے روزے پر موقوف ہوگا، اور وہ نذر کا روزہ ہے

لٰكِنَّهٗ إِذَا صَامَهٗ عَنْ كَفَّارَةٍ أَوْ قَضَاءٍ يَقَعُ عَلَيْهِ عَمَّا نَوٰى

لیکن اگر اس دن میں اپنے ذمے موجود کفارہ یا قضاء کا روزہ رکھے گا، تو جو نیت کی ہے وہی واقع (ادا) ہوگا

لِأَنَّ التَّعْيِيْنَ إِنَّمَا حَصَلَ بِوِلَايَةِ النَّاذِرِ وَ وِلَايَتُهٗ لَا تَتَعَدَّاهُ

کیونکہ (وقت کی) یہ تعین محض نذر ماننے والے کے اختیار (ولایت) سے حاصل ہوئی تھی اور اس کا اپنا اختیار اس کی اپنی ذات سے تجاوز نہیں کرتا۔

فَصَحَّ التَّعْيِيْنُ فِيْمَا يَرْجِعُ إِلَى حَقِّهٖ وَ هُوَ أَنْ لَا يَبْقَى النَّفْلُ مَشْرُوْعًا عَامًّا

لہٰذا وہ تعین صرف اس حد تک صحیح ہے جس کا تعلق اس کے اپنے حق سے ہے، اور وہ یہ ہے کہ وہ نفلی روزہ (اب) عام طور پر مشروع باقی نہ رہے (بلکہ واجب بن جائے)۔

فِيْمَا يَرْجِعُ إِلَى حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ

اس (تعین) میں جس کا تعلق صاحبِ شریعت کے حق کی طرف لوٹتا ہے

وَ هُوَ أَنْ لَا يَبْقَى الْوَقْتُ مُحْتَمِلًا لِحَقِّهٖ فَلَا۔

اور وہ یہ ہے کہ وہ وقت خود صاحبِ شریعت کے حق (یعنی واجباتِ شرعیہ جیسے قضاء/کفارہ) کے لیے قابلِ قبول/محتمل نہ رہے سو ایسا نہیں ہے (یعنی نذر ماننے والے کا تصرف شریعت کے حق کو ختم نہیں کر سکتا)۔

ہم پڑھ رہے تھے کہ وہ احکامات جن میں وقت "معیار" (پیمانہ) ہوتا ہے (جیسے رمضان کا مہینہ)، ان کی خاصیت یہ ہوتی ہے کہ ان میں مطلق نیت (صرف روزہ رکھنے کی نیت) سے بھی فرض ادا ہو جاتا ہے۔ مصنف رحمہ اللہ علیہ اس عبارت میں بتا رہے ہیں کہ "نذرِ معین" (کسی خاص دن کی منت ماننا) بھی اسی قسم میں داخل ہے۔

۱۔ نذرِ معین (مقررہ دن کی منت) کا حکم:

اگر کوئی شخص منت مانے کہ "میں آنے والی جمعرات کو اللہ کے لیے روزہ رکھوں گا"، تو یہ نذرِ معین ہے۔ اب وہ جمعرات اس شخص کے لیے رمضان کے دن کی طرح فکس (متعین) ہو گئی۔

چونکہ اس نے خود اس دن کو "واجب" کر لیا ہے، اس لیے اب اس دن "نفل" روزہ رکھنا ممکن نہیں رہا۔ (کیونکہ ایک دن میں بیک وقت واجب اور نفل دو روزے جمع نہیں ہو سکتے)۔

لہٰذا اگر وہ جمعرات کو صرف "روزے" کی نیت کرے، یا غلطی سے "نفل" کی نیت کر لے، تب بھی شریعت اس کے نذر کے روزے کو ہی ادا مانے گی۔

۲۔ رمضان اور نذرِ معین میں ایک بہت بڑا فرق:

رمضان کے دن میں اگر کوئی شخص قضاء یا کفارے (کسی اور واجب) کی نیت کرے تو وہ لغو ہو جاتی ہے اور رمضان کا روزہ ہی ادا

ہوتا ہے۔لیکن نذرِ معین میں ایسا نہیں ہے!

اگر اس شخص نے اس جمعرات کو پچھلے کسی فرض روزے کی قضاء یا قسم کے کفارے کی نیت کر لی، تو اب نذر کا روزہ ادا نہیں ہوگا، بلکہ اس کی قضاء یا کفارہ ہی ادا ہوگا۔(نذر کا روزہ اسے بعد میں کسی اور دن رکھنا پڑے گا)۔

۳۔اس فرق کی اصولی اور عقلی وجہ (حقِ بندہ بمقابلہ حقِ اللہ):

رمضان کا مہینہ اللہ تعالیٰ (شارع) نے خود مقرر کیا ہے، اس لیے اس میں کوئی اور روزہ نہیں آ سکتا۔لیکن نذر کے دن کو اللہ نے مقرر نہیں کیا تھا، بلکہ خود بندے نے اپنے اوپر مقرر کیا تھا۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بندے کو صرف اپنے "حق" میں تصرف (ردو بدل) کرنے کا اختیار ہے۔بندے کا حق یہ تھا کہ وہ اس دن نفل روزہ رکھ سکتا تھا یا کھا پی سکتا تھا، اس نے نذر مان کر اپنا یہ حق ختم کر دیا۔

لیکن قضاء یا کفارے کا روزہ "صاحبِ شرع" (اللہ تعالیٰ) کا حق اور اس کا فریضہ ہے۔ایک بندہ اپنی نذر (منت) کے ذریعے اللہ تعالیٰ کے بڑے حقوق کو اس دن میں داخل ہونے سے نہیں روک سکتا۔لہٰذا اگر بندہ اس دن اللہ کا کوئی بڑا حق (قضاء یا کفارہ) ادا کرنا چاہے گا، تو وقت اسے قبول کر لے گا اور بندے کی اپنی لگائی ہوئی پابندی (نذر) پیچھے ہٹ جائے گی۔

وَالنَّوْعُ الثَّالِثُ الْمُوَقَّتُ بِوَقْتٍ مُّشْكِلٍ تَوَسُّعُهُ وَ هُوَ الْحَجُّ فَإِنَّهُ فَرْضُ الْعُمْرِ

اور (مقید بالوقت کی) تیسری قسم وہ ہے جو ایسے وقت کے ساتھ مقید ہو جس کا کشادہ ہونا (توسیع) مشکل (مشتبہ) ہو، اور وہ حج ہے، اس لئے کہ وہ عمر بھر میں ایک بار فرض ہے

وَوَقْتُهُ أَشْهُرُ الْحَجِّ وَحَيَاتُهُ مُدَّةً يَّفْضُلُ بَعْضُهَا لِحَجَّةٍ أُخرى مُشْكِلٌ

اور اس کا وقت حج کے مہینے اور مکلف کی زندگی ہے، ایک ایسی مدت کے طور پر جس کا بعض حصہ دوسرے حج کے لیے بچ جائے (یہ بات) مشکل (مشتبہ) ہے۔

مقید بالوقت کی تیسری قسم:

ہم اصولِ فقہ میں "مقید بالوقت" (ایسے احکام جن کا وقت مقرر ہو) کی اقسام پڑھ رہے ہیں۔

پہلی قسم: وہ تھی جس میں وقت "ظرف" تھا (جیسے نماز، جس کا وقت نماز سے زیادہ لمبا ہوتا ہے)۔

دوسری قسم: وہ تھی جس میں وقت "معیار" تھا (جیسے روزہ، جس میں وقت اور عبادت بالکل برابر ہوتے ہیں)۔

اب مصنف رحمۃ اللہ علیہ تیسری قسم بیان کر رہے ہیں۔

۱. تیسری قسم: وقتِ مشکل (مشتبہ وقت):

یہ وہ قسم ہے جس میں وقت نہ تو مکمل طور پر "ظرف" ہوتا ہے اور نہ ہی مکمل طور پر "معیار" ہوتا ہے، بلکہ اس میں دونوں کی مشابہت پائی جاتی ہے۔ اس لیے یہ فیصلہ کرنا مشکل (مشتبہ) ہو جاتا ہے کہ اسے ظرف مانیں یا معیار۔ اس کی واحد مثال "حج" ہے۔

۲. حج میں "ظرف" (نماز) سے کیا مشابہت ہے؟

حج کا وقت شریعت نے "اشہرِ حج" (شوال، ذی القعدہ اور ذی الحجہ کے ابتدائی ۱۰ دن) مقرر کیا ہے۔ یہ تقریباً ڈھائی مہینے بنتے ہیں۔ جبکہ حج کے اصل افعال صرف چند دن (۸ ذی الحجہ سے ۱۲ ذی الحجہ تک) میں ادا ہو جاتے ہیں۔

چونکہ وقت (ڈھائی مہینے) زیادہ ہے اور عبادت (چند دن) کم ہے اور وقت بچ جاتا ہے، اس لحاظ سے حج کا وقت نماز کی طرح "ظرف" معلوم ہوتا ہے۔

۳. حج میں "معیار" (روزے) سے کیا مشابہت ہے؟

دوسری طرف اگر ہم دیکھیں تو ایک سال میں کوئی بھی انسان صرف ایک ہی حج کر سکتا ہے۔ سال میں بچ جانے والے باقی وقت میں کوئی دوسرا حج ادا نہیں کیا جا سکتا۔

چونکہ اس وقت میں اس عبادت کے علاوہ کوئی دوسری عبادت (یعنی دوسرا حج) نہیں آ سکتا، اس لحاظ سے یہ روزے کی طرح "معیار" معلوم ہوتا ہے۔

اسی طرح حج پوری زندگی میں ایک بار فرض ہے، زندگی بہت لمبی ہے (ظرف)، لیکن اس میں دوسرا فرض حج نہیں آ سکتا (معیار)۔

۴. اس مشابہت کا فقہی نتیجہ (ثمرہ کیا ملا؟)

چونکہ حج میں نماز (ظرف) اور روزے (معیار) دونوں کی خصوصیات جمع ہو گئی ہیں، اس لیے اس کے احکام میں بھی دونوں کا اثر نظر آتا ہے:

روزے (معیار) والا اثر: جس طرح رمضان کے مہینے میں اگر کوئی شخص صرف "روزے" کی مطلق نیت کر لے تو فرض روزہ ادا ہو جاتا ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص حج کے مہینوں میں احرام باندھتے وقت صرف "حج" کی مطلق نیت کر لے (یہ نہ کہے کہ فرض حج کر رہا ہوں)، تو بھی اس کا فرض حج ہی ادا ہو جائے گا۔

نماز (ظرف) والا اثر: جس طرح نماز کا وقت ظرف ہے، اگر آپ ظہر کے وقت میں "نفل" نماز کی نیت کریں گے تو نفل ہی ادا ہو گی، ظہر کا فرض ادا نہیں ہو گا۔ اسی طرح اگر کسی شخص پر فرض حج باقی ہے، لیکن وہ زبان و دل سے پختہ ارادہ کر کے "نفل حج" کی

نیت سے احرام باندھ لیتا ہے، تو احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک اس کا نفل حج ہی ادا ہوگا، فرض حج ذمے پر باقی رہے گا۔ (جبکہ روزے میں ایسا نہیں تھا، رمضان میں نفل کی نیت بھی فرض بن جاتی تھی)۔

خلاصہ کلام: حج ایک ایسی منفرد عبادت ہے جس کا وقت ظرف اور معیار دونوں کی خصوصیات رکھتا ہے، اس لیے مطلق نیت کرنے سے تو یہ فرض بن جاتا ہے (روزے کی طرح)، لیکن خاص نفل کی نیت کرنے سے یہ نفل ہی رہتا ہے (نماز کی طرح)۔

وَمِنْ حُكْمِهِ أَنَّ عِنْدَ مُحَمَّدٍ رحمۃ اللہ علیہ يَسَعُهُ التَّأْخِيرُ لٰكِنْ بِشَرْطِ أَنْ لَّا يَفُوْتَهُ فِي عُمُرِهِ

اور (مقید بالوقت کی اس تیسری قسم کے) حکم میں سے یہ ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک اس میں تاخیر کی گنجائش ہے، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ حج اس کی عمر میں فوت نہ ہو۔

وَعِنْدَ أَبِيْ يُوْسُفَ رحمۃ اللہ علیہ يَتَعَيَّنُ عَلَيْهِ الْأَدَاءُ فِيْ أَشْهُرِ الْحَجِّ مِنَ الْعَامِ الْأَوَّلِ إِحْتِيَاطًا اِحْتِرَازًا عَنِ الْفَوَاتِ

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک احتیاط کے پیشِ نظر فوت ہونے سے بچنے کے لیے، پہلے ہی سال کے اشہرِ حج میں اس پر ادائیگی متعین (فرضِ فور) ہے۔

فَظَهَرَ ذٰلِكَ فِيْ حَقِّ الْمَأْثَمِ لَا غَيْرُ حَتّٰى يَبْقَى النَّفْلُ مَشْرُوْعًا

اور اس اختلاف کا ثمرہ صرف گناہ گار ہونے کے حق میں ظاہر ہوگا نہ کہ کسی اور چیز میں، یہاں تک کہ (اس وقت میں) نفلی حج بھی مشروع (جائز) رہے گا۔

وَجَوَازُهٗ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ بِدَلَالَةِ تَعَيُّنٍ مِنَ الْمُؤَدِّيْ

اور مطلق نیت کرنے کی صورت میں اس (حجِ فرض) کا ادا ہونا ادا کرنے والے کی تعیین کی دلالت کی وجہ سے ہوگا۔

إِذِ الظَّاهِرُ أَنَّهٗ لَا يَقْصِدُ النَّفْلَ وَعَلَيْهِ حَجَّةُ الْإِسْلَامِ۔

اس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ وہ نفل کا ارادہ نہیں کرے گا درانحالیکہ اس کے ذمے اسلام کا فرض حج باقی ہے۔

پچھلے سبق میں ہم نے پڑھا تھا کہ "حج" مقید بالوقت کی تیسری قسم ہے جس کا وقت نماز کی طرح "ظرف" بھی معلوم ہوتا ہے اور روزے کی طرح "معیار" بھی۔ اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس مشابہت کے اہم فقہی احکام (نتائج) بیان کر رہے ہیں۔

۱۔ کیا فرض حج میں تاخیر کی جاسکتی ہے؟ (امام محمد بمقابلہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہما)

چونکہ حج کا وقت پوری زندگی پر محیط ہے، اس لیے ائمہ کے درمیان اس کی ادائیگی کے وقت میں اختلاف ہے:

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا موقف: حج کی ادائیگی میں تاخیر (التراخی) کی گنجائش ہے۔ اگر کسی پر اس سال حج فرض ہوا، تو وہ اگلے سال یا اس سے اگلے سال بھی کر سکتا ہے، بس شرط یہ ہے کہ موت سے پہلے پہلے ادا کر لے۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا موقف: حج "علی الفور" واجب ہے۔ یعنی جس سال فرض ہوا، اسی سال کے حج کے مہینوں میں ادا کرنا لازم ہے۔ وجہ یہ ہے کہ زندگی کا کوئی بھروسہ نہیں، اگر تاخیر کی اور موت آ گئی تو حج فوت ہو جائے گا، اس لیے احتیاط اسی میں ہے کہ فوراً ادا کیا جائے۔

۲۔ اس اختلاف کا نتیجہ کیا نکلے گا؟

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس اختلاف کا نتیجہ صرف "گناہ گار ہونے" (مأثم) میں ظاہر ہوگا۔

یعنی اگر کسی شخص پر 2025 میں حج فرض ہوا، اور اس نے تاخیر کر کے 2026 میں ادا کیا، تو:

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ تاخیر کرنے کی وجہ سے گناہ گار ہوگا۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک چونکہ اس نے مرنے سے پہلے ادا کر لیا اس لیے وہ گناہ گار نہیں ہوگا۔

ہاں! یہ بات دونوں مانتے ہیں کہ جب بھی وہ زندگی میں حج ادا کرے گا، وہ "اداء" ہی کہلائے گا، قضاء نہیں کہلائے گا۔

۳۔ کیا فرض کے ذمے ہوتے ہوئے "نفلی حج" کیا جا سکتا ہے؟

حج چونکہ نماز کے وقت کی طرح "ظرف" سے مشابہت رکھتا ہے (یعنی وقت زیادہ ہے)، اس لیے احناف کے نزدیک اگر کسی پر فرض حج باقی ہے، لیکن وہ صراحتاً "نفل حج" کی نیت کر لیتا ہے، تو اس کا نفل حج ہی ادا ہوگا، فرض ادا نہیں ہوگا۔ (یہ روزے سے مختلف ہے، کیونکہ روزے میں رمضان کے اندر نفل کی نیت کام نہیں آتی تھی)۔

۴۔ مطلق نیت کا حکم (دلالتِ حال کیا ہے؟)

اگر کسی شخص پر حج فرض تھا، اور اس نے احرام باندھتے وقت صرف اتنی نیت کی کہ "میں حج کر رہا ہوں" (یہ نہیں کہا کہ فرض کر رہا ہوں یا نفل)، تو اب کیا ہوگا؟

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ اس کا فرض حج ہی شمار ہوگا۔

یہاں ایک بہت باریک سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب حج میں نفل کی گنجائش موجود تھی، تو مطلق نیت فرض کی طرف کیوں چلی گئی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ فرض اس لیے نہیں بنا کہ "وقت" (معیار) نے اسے مجبور کیا، بلکہ اس لیے فرض بنا کیونکہ "بندے کی حالت" (دلالتِ حال) یہ بتا رہی ہے۔ عقل یہ کہتی ہے کہ جو شخص اتنا لمبا سفر کر کے، اتنا پیسہ خرچ کر کے حج کرنے آیا ہوا اور اس کے ذمے اللہ کا فرض بھی باقی ہو، تو ظاہر سی بات ہے وہ فرض اتارنے ہی آیا ہوگا، وہ اتنی مشقت نفل کے لیے ہرگز نہیں اٹھائے گا۔ لہٰذا اس کی حالت کی دلالت کی وجہ سے اس کی مطلق نیت کو "فرض حج" میں متعین کر دیا جائے گا۔

فَصْلٌ فِي حُكْمِ الْوَاجِبِ بِالْأَمْرِ وَهُوَ نَوْعَانِ أَدَاءٌ وَهُوَ تَسْلِيمُ عَيْنِ الْوَاجِبِ بِسَبَبِه

یہ فصل امر سے ثابت ہونے والے واجب کے حکم کے بیان میں ہے، اوراس کی دو قسمیں ہیں: (۱) اداء، اور وہ امر کے سبب سے واجب ہونے والی چیز کو بعینہٖ

إِلَى مُسْتَحِقِّهٖ وَ قَضَاءٌ وَهُوَ إِسْقَاطُ الْوَاجِبِ بِمِثْلٍ مِّنْ عِنْدِه وَهُوَ حَقُّه

اس کے مستحق (اللہ تعالیٰ) کے سپرد کرنا ہے، اور قضاء، اور وہ مکلف کی جانب سے اپنے پاس سے کسی "مثل" کے ذریعے واجب کو ساقط کرنا ہے، اور وہ مثل مکلف کا حق ہے

وَاخْتَلَفَ الْمَشَايِخُ فِي أَنَّ الْقَضَاءَ يَجِبُ بِنَصٍّ مَّقْصُوْدٍ أَمْ بِالسَّبَبِ الَّذِيْ يُوجِبُ الْأَدَاءَ

اور مشائخ نے اس بات میں اختلاف کیا ہے کہ قضاء کسی نئی اور مقصود نص سے واجب ہوتی ہے، یا اسی (پہلے والے) سبب سے واجب ہوتی ہے جو اداء کو واجب کرتا ہے؟

قَالَ عَامَّتُهُمْ بِأَنَّه يَجِبُ بِذٰلِكَ السَّبَبِ وَ هُوَ الْخِطَابُ

عام مشائخ (جمہور احناف) نے فرمایا کہ بے شک قضاء اسی پہلے والے سبب سے ہی واجب ہوتی ہے، اور وہ خطاب (یعنی شارع کا حکم) ہے

لِأَنَّ بَقَاءَ أَصْلِ الْوَاجِبِ لِلْقُدْرَةِ عَلَى مِثْلٍ مِّنْ عِنْدِه قُرْبَةٌ

اس لئے کہ اصل واجب کا باقی رہنا (اس وجہ سے ہے کہ) مکلف کو اپنے پاس سے اس کے مثل پر قدرت حاصل ہے جو کہ باعثِ قربت (عبادت) ہے

وَ سُقُوْطُ فَضْلِ الْوَقْتِ لَا إِلَى مِثْلٍ وَ ضَمَانٍ لِّلْعَجْزِ أَمْرٌ مَّعْقُوْلٌ فِي الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ

اور وقت کی فضیلت کا بغیر کسی مثل اور ضمان (تاوان) کے ساقط ہوجانا مکلف کے عجز (بے بسی) کی وجہ سے، منصوص علیہ میں ایک معقول (سمجھ میں آنے والی) بات ہے

وَهُوَ قَضَاءُ الصَّوْمِ وَالصَّلٰوةِ فَيَتَعَدّٰى إِلَى الْمَنْذُوْرَاتِ الْمُتَعَيَّنَةِ مِنَ الصَّلٰوةِ وَالصِّيَامِ وَالْاِعْتِكَافِ۔

اور وہ منصوص علیہ نماز اور روزے کی قضاء ہے، پس یہ (قضاء کا حکم) معین کی ہوئی نذروں یعنی نماز، روزہ اور اعتکاف کی طرف بھی متعدی ہوجائے گا۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس فصل میں شریعت کے احکامات (مامور بہ) کی ادائیگی کے طریقوں پر بحث کر رہے ہیں۔ جب شریعت کسی کام کا امر (حکم) دیتی ہے، تو اس کے ادا کرنے کے دو ہی طریقے ہوتے ہیں: اداء یا قضاء۔

۱۔ اداء اور قضاء کی تعریف:

اداء: جو چیز جس وقت اور جس طریقے پر فرض ہوئی ہے، اسے بالکل ویسے ہی اللہ کے حوالے کر دینا۔ (جیسے ظہر کی نماز کو اس کے وقت کے اندر پڑھنا)۔

قضاء: جب وہ خاص وقت گزر جائے تو اصل چیز تو ہاتھ سے نکل گئی، اب انسان اپنے پاس سے اس کی کوئی "مثل" (ملتی جلتی چیز)

اللہ کے حوالے کرتا ہے تاکہ فرض ذمے سے اتر جائے۔ (جیسے ظہر کی نماز کا وقت گزرنے کے بعد عصر کے وقت میں اس کی قضاء پڑھنا)۔[1]

۲۔ قضاء کے واجب ہونے کے سبب میں اصولی اختلاف:

یہاں ایک بڑا دلچسپ اور اہم سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب ایک شخص نے ظہر کی نماز وقت پر نہیں پڑھی، تو اب عصر کے وقت میں اس پر ظہر کی قضاء پڑھنا کس دلیل سے فرض ہے؟ کیا قضاء پڑھنے کے لیے کوئی نئی آیت یا نیا حکم (نصِ جدید) چاہیے، یا جس آیت نے ظہر فرض کی تھی اسی آیت سے قضاء بھی فرض ہو جائے گی؟

بعض علماء کا موقف (بعض شوافع اور معتزلہ کا قول): ان حضرات کے نزدیک قضاء کے لیے "نصِ جدید" (نیا حکم) ضروری ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ پرانا حکم تو صرف وقت کے اندر عبادت کرنے کا تھا، جب وقت گزر گیا تو وہ حکم ختم ہو گیا۔ اب قضاء کے لیے الگ سے آیت یا حدیث ہونی چاہیے۔

نماز کی قضاء کے لیے ان کی دلیل یہ حدیث ہے: نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا" ترجمہ: جو شخص کسی نماز سے سو جائے یا اسے بھول جائے، تو اسے چاہیے کہ جب وہ اسے یاد کرے تو اسے پڑھ لے۔ وہ کہتے ہیں کہ قضاء اس نئی حدیث سے واجب ہوئی، پرانے حکم سے نہیں۔

روزے کی قضاء کے لیے ان کی دلیل یہ آیت ہے: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ" (ترجمہ: پس تم میں سے جو کوئی بیمار ہو یا سفر پر ہو، تو دوسرے دنوں میں گنتی پوری کرنا لازم ہے)۔

دوسرا موقف (جمہور احناف/ عام مشائخ کا صحیح مذہب): احناف رحمۃ اللہ علیہم فرماتے ہیں کہ قضاء کے لیے کسی نئے حکم کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ جس اصل سبب (خطابِ الٰہی) سے اداء واجب ہوئی تھی، اسی سبب سے قضاء بھی واجب ہوتی ہے۔ یعنی پرانا حکم ہی بندے کے ذمے پر قضاء کی صورت میں برقرار رہتا ہے۔

---

[1]: **فائدہ (مجاز کا استعمال):** شرح میں بیان کیا گیا ہے کہ کبھی کبھی شریعت میں "اداء" کی جگہ مجازاً "قضاء" کا لفظ اور "قضاء" کی جگہ "اداء" کا لفظ استعمال ہو جاتا ہے۔

پہلی قرآنی مثال: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ" (ترجمہ: پھر جب تم اپنے حج کے ارکان ادا کر چکو)۔ یہاں لفظ "قَضَيْتُمْ" (تم قضا کر چکو) استعمال ہوا ہے لیکن اس سے مراد حج کے ارکان کو وقت پر "ادا کرنا" ہے۔

دوسری قرآنی مثال: اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ" (ترجمہ: پھر جب نماز ادا کر دی جائے)۔ یہاں بھی قضاء سے مراد جمعہ کی نماز کو وقت کے اندر ادا کرنا ہے۔

۳۔احناف کی عقلی دلیل (امرِ معقول):

احناف رحمۃ اللہ علیہم اپنے موقف پر ایک عقلی دلیل قائم کرتے ہیں جسے متن میں "أَمْرٌ مَّعْقُوْلٌ فِي الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ" کہا گیا ہے۔ جب شریعت نے حکم دیا تو اس میں دو چیزیں تھیں: ایک نماز کی اصل شکل (قیام، رکوع، سجود وغیرہ جسے اصلِ واجب کہتے ہیں) اور دوسرا وہ مبارک وقت (جسے فضلِ وقت کہتے ہیں)۔

جب وقت گزر گیا تو بندہ وقت کو واپس لانے سے تو عاجز (مجبور) ہو گیا، اس لیے عجز کی وجہ سے وقت کی فضیلت بغیر کسی تاوان کے ساقط ہو گئی: وَسُقُوْطَ فَضْلِ الْوَقْتِ لَا إِلَى مِثْلٍ وَضَمَانٍ لِّلْعَجْزِ۔

لیکن نماز کے جو ارکان (رکوع، سجدے) ہیں، ان کو کرنے پر بندہ اب بھی قادر ہے، جسے کتاب میں "الْقُدْرَةِ عَلَى مِثْلٍ مِّنْ عِنْدِهٖ" (اپنے پاس سے اس کے مثل پر قدرت ہونا) کہتی ہے۔ چونکہ بندے میں قدرت باقی ہے، اس لیے وہ اصل واجب پُرانے حکم کے تحت ہی بندے کے ذمے باقی رہے گا۔ یہ ایک عقلی بات ہے جو نماز اور روزے (منصوص علیہ) میں سمجھ آتی ہے۔

۴۔قاعدے کا نذرِ معین (منت) پر اجراء:

چونکہ احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک قضاء کا پرانے سبب سے واجب ہونا ایک عقلی اور منطقی قاعدہ ہے، اس لیے یہ قاعدہ ان چیزوں کی طرف بھی متعدی (لاگو) ہو جائے گا جن کے بارے میں قرآن و حدیث میں قضاء کا کوئی صریح ذکر نہیں ہے۔

مثال کے طور پر: اگر کسی نے منت مانی کہ "میں آنے والے جمعہ کو اعتکاف کروں گا یا روزہ رکھوں گا" (الْمَنْذُوْرَاتِ الْمُتَعَيِّنَةِ)، اور وہ جمعہ بغیر روزہ یا اعتکاف کے گزر گیا۔ اب شریعت میں نذرِ معین کی قضاء پر کوئی خاص نئی حدیث موجود نہیں ہے، لیکن ہمارے اس عقلی قاعدے کے تحت چونکہ اس نے نذر مان کر اپنے اوپر ایک چیز واجب کی تھی اور وقت گزرنے پر وہ وقت سے تو عاجز ہوا لیکن روزے اور اعتکاف کے مثل پر قادر ہے، لہٰذا اسی پرانی نذر کے سبب کی وجہ سے اس پر اس اعتکاف یا روزے کی قضاء کرنا واجب ہوگا۔

ایک اہم اصولی سوال و جواب:

سوال: آپ نے نذرِ معین کو نماز اور روزے پر قیاس کر کے قضاء واجب کر دی، حالانکہ اصولِ فقہ کا قاعدہ ہے کہ قیاس سے نیا شرعی حکم پیدا نہیں کیا جا سکتا؟

جواب: احناف رحمۃ اللہ علیہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ: "اَلْقِيَاسُ مُظْهِرٌ لِلْحُكْمِ لَا مُثْبِتٌ" ترجمہ: قیاس حکم کو ظاہر کرنے والا ہوتا ہے، حکم کو ثابت یا پیدا کرنے والا نہیں ہوتا۔ یہاں قضاء کا حکم نذر کے اپنے پرانے سبب سے ہی ثابت ہوا ہے، قیاس نے تو صرف اس عقلی اصول کو نذرِ معین پر فٹ کر کے ظاہر کیا ہے۔

وَفِيمَا إِذَا نَذَرَ أَنْ يَعْتَكِفَ شَهْرَ رَمَضَانَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ إِنَّمَا وَجَبَ الْقَضَاءُ

اور اس صورت میں کہ جب اس نے نذر مانی کہ وہ رمضان کے مہینہ میں اعتکاف کرے گا، پس اس نے روزے رکھے اور اعتکاف نہیں کیا، تو قضا واجب ہوگی

بِصَوْمٍ مَّقْصُوْدٍ لِأَنَّه لَمَّا انْفَصَلَ الْاِعْتِكَافُ عَنْ صَوْمِ الْوَقْتِ

ایک مستقل روزے (صومِ مقصود) کے ساتھ ہی ،اس لئے کہ جب اعتکاف وقت کے (رمضان کے) روزے سے جدا ہو گیا،

عَادَ شَرْطُه إِلَى الْكَمَالِ الْأَصْلِيِّ لَا لِأَنَّ الْقَضَاءَ وَجَبَ بِسَبَبٍ اٰخَرَ۔

تو اس کی شرط (یعنی روزہ) اپنے کمالِ اصلی کی طرف لوٹ آئی نہ اس وجہ سے کہ قضا کسی دوسرے (نئے) سبب سے واجب ہوئی ہے۔

پچھلے سبق میں ہم نے یہ اہم اصولی قاعدہ پڑھا تھا کہ قضا کے لیے کوئی نیا حکم نہیں چاہیے ہوتا، بلکہ قضا اسی پرانے سبب سے واجب ہوتی ہے جس سے ادا واجب ہوئی تھی۔ اس عبارت میں مصنف اس قاعدے پر ہونے والے ایک فقہی اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔

۱۔اعتراض کا پس منظر (ایک فقہی مسئلہ):

اعتکاف کے لیے "روزہ" شرط ہے۔ روزے کی دو قسمیں ہوتی ہیں:

صَوْمٌ مَقْصُوْدٌ (مستقل اور خاص روزہ، جو صرف اسی اعتکاف کے لیے رکھا جائے)

صَوْمٌ ضِمْنًا (وہ روزہ جو کسی اور فرض کے ماتحت ادا ہو، جیسے رمضان کا روزہ۔ اس میں بندے کا اصل مقصد رمضان کا فرض ادا کرنا ہوتا ہے، اعتکاف کا روزہ اس کے ضمن میں خود بخود ادا ہو جاتا ہے)۔

اگر کسی شخص نے نذر (منت) مانی کہ میں اس سال رمضان میں اعتکاف کروں گا۔ پھر رمضان آیا، اس نے رمضان کے روزے تو رکھے لیکن اعتکاف نہیں کیا۔ اب اس پر اس اعتکاف کی قضا واجب ہے۔

اعتراض کیا تھا؟ اعتراض یہ تھا کہ اگر قضا اسی "پرانے سبب" سے واجب ہوتی ہے، تو پرانے سبب میں تو اس نے **صَوْمٌ ضِمْنًا** (رمضان کے روزے) کے ساتھ اعتکاف کی نذر مانی تھی۔ لہٰذا اب جب وہ قضا کرے، تو اسے حق ہونا چاہیے کہ وہ اگلے رمضان کے روزوں میں یہ اعتکاف کر لے، یا اگر عام دنوں میں کرے تو اسے اعتکاف کے لیے کسی **صَوْمٌ مَقْصُوْدٌ** (مستقل روزے) کی ضرورت نہیں ہونی چاہیے۔ حالانکہ تمام فقہاء کہتے ہیں کہ اب قضا کے لیے اسے ایک نیا اور مستقل روزہ رکھنا پڑے گا! تو اس کا مطلب ہے کہ قضا کا سبب بدل گیا اور یہ پرانے سبب سے واجب نہیں ہوئی؟

۲. مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا جواب (کمالِ اصلی کی طرف لوٹنا):

مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس کا نہایت شاندار اصولی جواب دیتے ہیں:

یہ بات بالکل سچ ہے کہ اس شخص پر قضا اسی پرانی نذر (پہلے سبب) کی وجہ سے واجب ہوئی ہے۔ ہم نے سبب نہیں بدلا۔ ہم نے قضا کے لیے صَوْمٌ مَقْصُوْدٌ (مستقل روزہ) اس لیے لازم کیا ہے کیونکہ اب یہ اعتکاف رمضان کے مہینے سے الگ (انفصل) ہو گیا ہے۔

اصول یہ ہے کہ اعتکاف کے روزے کا اعلیٰ ترین درجہ یہ ہے کہ وہ صَوْمٌ مَقْصُوْدٌ (مستقل روزہ) ہو۔ اسے شریعت میں الْكَمَالُ الْأَصْلِيُّ (بنیادی اور کامل درجہ) کہتے ہیں۔

جب اس نے رمضان کی نذر مانی تھی، تو شریعت نے اس کے لیے آسانی پیدا کی اور اس کمالِ اصلی کو گرا کر رمضان کے فرض روزے کو ہی اعتکاف کے لیے کافی سمجھ لیا تھا۔ لیکن اب چونکہ رمضان گزر گیا اور اعتکاف رمضان سے جدا ہو گیا، تو اس اعتکاف کی شرط (یعنی روزہ) واپس اپنے اسی الْكَمَالُ الْأَصْلِيُّ (بنیادی اور کامل درجے) کی طرف لوٹ آئی ہے، جو کہ ایک مستقل روزہ ہے۔

خلاصہ کلام: قضا اب بھی پرانے سبب سے ہی واجب ہے۔ روزے کی نوعیت (ضمنی سے مقصود) کا بدلنا، سبب کے بدلنے کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ اعتکاف کے رمضان سے جدا ہونے کی وجہ سے اس کی شرط کا اپنے اصل درجے پر واپس آ جانا ہے۔ لہٰذا ہمارا اصولی قاعدہ بالکل سلامت ہے۔

ثُمَّ "الْأَدَاءُ الْمَحْضُ" مَا يُؤَدِّيهِ الْإِنْسَانُ بِوَصْفِهِ عَلَى مَا شُرِعَ مِثْلَ أَدَاءِ الصَّلٰوةِ بِجَمَاعَةٍ

پھر خالص ادا (اداءِ محض) وہ ہے جسے انسان اسی وصف کے ساتھ ادا کرے جس وصف پر وہ مشروع (مقرر) ہوئی ہے، جیسے نماز کو جماعت کے ساتھ ادا کرنا

وَ أَمَّا فِعْلُ الْفَرْدِ "فَأَدَاءٌ فِيهِ قُصُوْرٌ" أَلَا يَرَى أَنَّ الْجَهْرَ سَاقِطٌ عَنِ الْمُنْفَرِدِ۔

اور بہر حال اکیلے شخص کا فعل (تنہا نماز پڑھنا) تو وہ ایسی ادا ہے جس میں قصور (کمی) ہے، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ اکیلے پڑھنے والے سے جہر (بلند آواز سے قراءت کرنا) ساقط ہو جاتا ہے

وَفِعْلُ اللَّاحِقِ بَعْدَ فَرَاغِ الْإِمَامِ "أَدَاءٌ يُشْبِهُ الْقَضَاءَ" بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ الْتَزَمَ الْأَدَاءَ مَعَ الْأَمَامِ

اور لاحق کا فعل امام کے فارغ ہونے کے بعد ایسی ادا ہے جو قضا کے مشابہ ہے، اس اعتبار سے کہ اس نے امام کے ساتھ ادا کا التزام (پابندی) کیا تھا

حِيْنَ تَحَرَّمَ مَعَهُ وَقَدْ فَاتَهُ ذٰلِكَ حَقِيْقَةً وَ لِهٰذَا لَا يَتَغَيَّرُ فَرْضُهُ بِنِيَّةِ الْإِقَامَةِ فِي هٰذِهِ الْحَالَةِ

جس وقت اس نے امام کے ساتھ تحریمہ باندھا، اور یہ (امام کے ساتھ ادا کرنا) حقیقتاً اس سے فوت ہو گیا اور اسی وجہ سے اس (لاحق مسافر) کا فرض اس حالت میں اقامت کی نیت کرنے سے تبدیل نہیں ہوگا،

كَمَا	لَوْ	صَارَ	قَضَاءً	مَّحْضًا	بِالْفَوَاتِ	ثُمَّ	وُجِدَ	الْمُغَيِّرُ

جیسا کہ اگر وہ (وقت) فوت ہو جانے کی وجہ سے خالص قضا ہو جاتا اور پھر مغیّر (تبدیل کرنے والی نیت) پائی جاتی (تو فرض نہ بدلتا)

بِخِلَافِ	الْمَسْبُوْقِ	لِأَنَّهُ	مُؤَدٍّ	اِلٰى	اِتْمَامِ	صَلٰوتِهٖ

برخلاف مسبوق کے (کہ اس کا فرض اقامت کی نیت سے بدل جائے گا)، اس لیے کہ وہ اپنی نماز کی ابتدا کو (خالص) ادا کرنے والا ہے۔

پچھلے سبق میں ہم نے "اداء" اور "قضاء" کی تعریف پڑھی تھی۔ اس عبارت میں مصنف "اداء" کی تین اہم قسمیں بیان کررہے ہیں:

(١) اداء کامل (٢) اداء قاصر (٣) اداء شبیہ بالقضاء۔

١۔ اداء کامل (اَلْأَدَاءُ الْمَحْضُ):

یہ وہ ادائیگی ہے جس میں انسان عبادت کو بعینہٖ ان تمام صفات اور کمالات کے ساتھ ادا کرے جو شریعت نے مقرر کیے ہیں۔

مثال: نماز کو باجماعت ادا کرنا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ شریعت میں اصل نماز جماعت ہی کے ساتھ مشروع ہوئی تھی، جیسا کہ حدیثِ جبریل میں آتا ہے:

صَلّٰى بِيْ جِبْرِيْلُ عِنْدَ الْبَيْتِ مَرَّتَيْنِ۔ ترجمہ: حضرت جبریل علیہ السلام نے مجھے بیت اللہ کے پاس دو مرتبہ نماز پڑھائی)۔ یعنی فرشتوں کے سردار نے بھی جماعت کے ساتھ نماز کا طریقہ سکھایا۔ لہٰذا باجماعت نماز "اداء کامل" ہے۔

٢۔ اداء قاصر (فِعْلُ الْفَرْدِ):

یہ وہ ادائیگی ہے جس میں انسان اصل عبادت تو کرلے، لیکن اس میں کوئی کمی (قصور) رہ جائے۔

مثال: تنہا (منفرد) نماز پڑھنا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ منفرد کی نماز میں کئی لحاظ سے کمی ہوتی ہے:

پہلی کمی: أَلَا تَرٰى أَنَّ الْجَهْرَ سَاقِطٌ عَنِ الْمُنْفَرِدِ۔ ترجمہ: کیا آپ نہیں دیکھتے کہ منفرد سے بلند آواز سے قراءت کرنا ساقط ہو جاتا ہے۔ یعنی مغرب اور عشاء میں امام تو بلند آواز سے پڑھتا ہے لیکن اکیلا پڑھنے والا یہ کمال کھو دیتا ہے۔

دوسری کمی: اگر اکیلا شخص سجدہ سہو کا کوئی کام کرے تو اسے خود سجدہ کرنا پڑتا ہے، جبکہ مقتدی کا سجدہ سہو امام سنبھال لیتا ہے۔

٣۔ اداء شبیہ بالقضاء (فِعْلُ اللَّاحِقِ):

یہاں اصولِ فقہ اور علمِ فقہ کا ایک بہت ہی اہم اور باریک مسئلہ بیان کیا گیا ہے۔ اس کو سمجھنے کے لیے دو اصطلاحات کا جاننا ضروری ہے:

لَاحِق: وہ شخص جو امام کے ساتھ شروع سے نماز میں شامل ہوا، لیکن بیچ میں اس کا وضو ٹوٹ گیا یا وہ سو گیا، اور اس کی کچھ رکعتیں چھوٹ گئیں۔

مَسْبُوق: وہ شخص جو نماز میں لیٹ آیا اور اس کی شروع کی رکعتیں چھوٹ گئیں۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "لاحق" شخص جب وضو کر کے واپس آئے گا اور امام کے سلام پھیرنے کے بعد اپنی باقی ماندہ نماز پوری کرے گا، تو اس کی یہ ادائیگی "اداء شبیہ بالقضاء" (وہ ادا جو قضا جیسی ہو) کہلائے گی۔

قضا جیسی کیوں ہے؟ جب اس نے تکبیر کہی تھی تو اس نے اللہ سے وعدہ کیا تھا کہ میں امام کے ساتھ (مَعَ الْأَمَامِ) نماز پڑھوں گا۔ لیکن وضو ٹوٹنے کی وجہ سے امام کے ساتھ پڑھنے والا کمال اس سے "فوت" ہو گیا۔ اب وہ امام کے بعد جو رکعتیں پڑھ رہا ہے، وہ بظاہر وقت کے اندر ہونے کی وجہ سے "اداء" ہیں، لیکن چونکہ وہ امام کا ساتھ کھو چکا ہے، اس لیے وہ چھوٹی ہوئی رکعتوں کی "قضاء" کر رہا ہے۔

۴۔ اس اختلاف کا عظیم فقہی نتیجہ (نیتِ اقامت کا مسئلہ):

مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس اصولی فرق کا ایک زبردست فقہی ثمرہ (فائدہ) بتاتے ہیں کہ اگر کوئی "مسافر" نماز پڑھ رہا ہو تو کیا ہو گا؟

خالص قضا کا اصول: اگر کسی مسافر کی نماز چھوٹ گئی (مثلاً ظہر کی ۲ رکعت قضا ہو گئی)، پھر وہ اپنے شہر واپس آ کر مقیم ہو گیا۔ اب اگر وہ مقیم ہونے کی حالت میں اس قضا کو پڑھے گا، تو اس پر ۲ رکعتیں ہی واجب ہوں گی، ۴ نہیں۔ کیونکہ خالص قضا میں وقت گزرنے کے بعد نیت بدلنے کا اعتبار نہیں ہوتا: صَارَ قَضَاءً مَّحْضًا بِالْفَوَاتِ۔ ترجمہ: وقت فوت ہونے کی وجہ سے وہ خالص قضا ہو گئی۔

لاحق مسافر کا حکم: اگر ایک مسافر امام کے پیچھے نماز پڑھ رہا تھا، اس کا وضو ٹوٹ گیا (لاحق بن گیا)۔ امام نے سلام پھیر دیا۔ اب وہ لاحق اپنی باقی نماز پوری کرنے کھڑا ہوا، اور اسی دوران اس نے دل میں "اقامت" (مقیم ہونے) کی نیت کر لی۔

تو کیا اس مسافر کی نماز ۲ سے بڑھ کر ۴ رکعت ہو جائے گی؟ نہیں! کیوں؟ کیونکہ لاحق کی نماز "اداء شبیہ بالقضاء" ہے۔ جس طرح خالص قضا میں نیت بدلنے سے نماز ۴ رکعت نہیں ہوتی، اسی طرح اس قضا جیسی نماز میں بھی نیت بدلنے سے فرض ۲ سے ۴ نہیں ہو گا۔

مسبوق مسافر کا حکم (بِخِلَافِ الْمَسْبُوْقِ): لیکن اگر مسافر "مسبوق" تھا (یعنی لیٹ آیا تھا)، امام کے سلام پھیرنے کے بعد وہ اپنی چھوٹی ہوئی نماز پوری کرنے کھڑا ہوا اور اس نے اقامت کی نیت کر لی، تو اس کی نماز بدل کر پوری ۴ رکعت ہو جائے گی۔

کیوں؟ لِأَنَّهٗ مُؤَدٍّ إِلَى إِتْمَامِ صَلٰوتِهٖ۔ ترجمہ: اس لیے کہ وہ اپنی نماز کی ابتدا کو خالص ادا کرنے والا ہے۔ مسبوق کی نماز قضا نہیں ہوتی، بلکہ وہ خالص "اداء" ہوتی ہے، اور ادا کے دوران اگر مسافر مقیم ہو جائے تو اس پر پوری نماز پڑھنا لازم ہو جاتا ہے۔

وَالْقَضَاءُ نَوْعَانِ "قَضَاءٌ بِمِثْلٍ مَّعْقُوْلٍ" كَمَا ذَكَرْنَا وَبِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ كَالْفِدْيَةِ

اور قضا کی دو قسمیں ہیں: (۱) قضا بمثل معقول جیسا کہ ہم نے (پہلے) ذکر کیا، اور (۲) قضا بمثل غیر معقول، جیسے فدیہ

فِي بَابِ الصَّوْمِ فِي حَقِّ الشَّيْخِ الْفَانِي وَإِحْجَاجِ الْغَيْرِ بِمَالِهِ ثَبَتَا بِالنَّصِّ

روزے کے باب میں شیخ فانی (انتہائی بوڑھے) کے حق میں، اور اپنے مال سے کسی دوسرے کو حج کرانا، یہ دونوں نص (قرآن وحدیث) سے ثابت ہیں

وَ لَانَعْقِلُ الْمُمَاثَلَةَ بَيْنَ الصَّوْمِ وَالْفِدْيَةِ وَ لَا بَيْنَ الْحَجِّ وَالنَّفَقَةِ

اور ہم روزے اور فدیہ کے درمیان، اور نہ ہی حج اور نفقہ (خرچ) کے درمیان مماثلت (برابری) کو عقل سے سمجھتے ہیں

لٰكِنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَّكُوْنَ مَعْلُوْلًا بِعِلَّةِ الْعَجْزِ وَالصَّلٰوةُ نَظِيْرُ الصَّوْمِ بَلْ هِيَ أَهَمُّ مِنْهُ

لیکن یہ (فدیہ کا حکم) اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ یہ عجز (بے بسی) کی علت کے ساتھ معلول ہو، اور نماز روزے کی نظیر (مثل) ہے، بلکہ وہ اس سے بھی زیادہ اہم ہے

فَأَمَرْنَاهُ بِالْفِدْيَةِ عَنِ الصَّلٰوةِ اِحْتِيَاطًا وَّرَجَوْنَا الْقَبُوْلَ مِنَ اللهِ فَضْلًا۔

تو ہم نے مکلف کو نماز کی طرف سے فدیہ دینے کا حکم دیا بطورِ احتیاط، اور ہم نے اللہ کے فضل سے قبولیت کی امید رکھی

فَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللهُ فِي الزِّيَادَاتِ: "يُجْزِئُهُ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالٰى" كَمَا إِذَا تَطَوَّعَ بِهِ الْوَارِثُ فِي الصَّوْمِ

اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب "الزیادات" میں فرمایا کہ یہ اس کو کافی ہوجائے گا ان شاء اللہ تعالیٰ، جیسا کہ جب وارث روزے میں بطور تطوع (احسان) فدیہ ادا کردے۔

اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ قضا کی دونوں قسمیں بیان کر کے دوسری قسم (قضا بمثل غیر معقول) پر ہونے والے ایک بڑے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔

۱۔ قضا کی دو قسمیں:

قَضَاءٌ بِمِثْلٍ مَّعْقُوْلٍ (ایسی قضا جس کی برابری عقل میں آتی ہو): جیسے ظہر کی چھوٹی ہوئی نماز کے بدلے عصر کے وقت میں ویسی ہی نماز پڑھ لینا۔ اس میں عقل مانتی ہے کہ نماز کے بدلے نماز آگئی۔

قَضَاءٌ بِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ (ایسی قضا جس کی برابری عقل میں نہ آتی ہو): اس کی دو مشہور مثالیں ہیں:

- **فِدْيَةُ الصَّوْمِ لِلشَّيْخِ الْفَانِي** (انتہائی بوڑھے/ بیمار شخص کا روزے کے بدلے فدیہ دینا)۔
- **إِحْجَاجُ الْغَيْرِ بِمَالِهِ** (معذور ہوجانے پر اپنے پیسوں سے کسی اور کو حج کرانا، یعنی حج بدل)۔

ان دونوں میں عقل حیران ہوتی ہے کہ بھوکا پیاسا رہنے (روزے) اور جسمانی مشقت (حج) کے برابر چند پیسے (فدیہ/نفقہ) کیسے ہو

سکتے ہیں؟ لیکن چونکہ شریعت کی نص (قرآن وحدیث) میں اس کا حکم آ گیا، اس لیے عقل میں نہ آنے کے باوجود ہم اسے قضا مانتے ہیں۔

۲۔ احناف پر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اعتراض (لٰکِنَّهٗ يَحْتَمِلُ):

اصولِ فقہ کا ایک پختہ قاعدہ ہے: مَا ثَبَتَ عَلٰی خِلَافِ الْقِيَاسِ فَغَيْرُهٗ عَلَيْهِ لَا يُقَاسُ۔ ترجمہ: جو حکم قیاس/عقل کے خلاف محض نص سے ثابت ہو، تو کسی دوسری چیز کو اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا)۔

اعتراض: امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور دیگر حضرات فرماتے ہیں کہ جب روزے کے بدلے فدیہ دینا قیاس کے خلاف ہے، تو پھر آپ احناف مرنے والے کی قضا نمازوں کے بدلے فدیہ دینے کا حکم کس بنیاد پر دیتے ہیں؟ نماز کے فدیے پر تو کوئی نص موجود نہیں! آپ نے روزے پر قیاس کر کے نماز کا فدیہ کیسے جائز کر دیا؟

۳۔ احناف رحمۃ اللہ علیہم کا شاندار اصولی جواب (احتیاط اور فضل کی امید):

مصنف رحمۃ اللہ علیہ جواب دیتے ہیں کہ ہم نے نماز کے فدیے کو روزے پر حتمی اور قطعی طور پر "قیاس" نہیں کیا، بلکہ ہم نے یہ حکم احتیاط اور اللہ کے فضل کی امید پر دیا ہے۔ اس کی بنیاد تین چیزیں ہیں:

عِلَّةُ الْعَجْزِ (بے بسی کی علت): روزے کے فدیے کا حکم اگرچہ قیاس کے خلاف تھا، لیکن اس میں ایک چیز سمجھ آتی ہے کہ جب بندہ بہت بوڑھا ہو جائے تو وہ روزے سے "عاجز" آ جاتا ہے۔ مرنے کے بعد انسان نماز سے بھی بالکل عاجز آ جاتا ہے۔

نماز کی اہمیت: نماز بھی روزے کی طرح بدنی عبادت ہے، بلکہ "بَلْ هِيَ أَهَمُّ مِنْهُ"۔ یہ روزے سے بھی زیادہ اہم ہے۔

امیدِ فضل: جب روزے کے عجز میں اللہ نے مال (فدیہ) قبول کر لیا تھا، تو چونکہ نماز زیادہ اہم ہے، اس لیے ہم نے احتیاطاً نماز کے فدیے کا حکم بھی دیا اس امید پر کہ اللہ اپنے فضل سے اسے قبول فرما لے گا۔

۴۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت سے تائید:

اس بات کی تائید امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب "الزیادات" سے ہوتی ہے۔ انہوں نے نماز کے فدیے کے بارے میں کوئی حتمی دعویٰ نہیں کیا بلکہ فرمایا: "يُجْزِئُهٗ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى"۔ ترجمہ: یہ اس کو کافی ہو جائے گا، اگر اللہ نے چاہا۔

یہ "ان شاء اللہ" کہنا بتاتا ہے کہ یہ معاملہ قیاس پر نہیں بلکہ اللہ کی مشیت اور فضل پر ہے۔

وارث کے تطوع کی مثال: مصنف رحمۃ اللہ علیہ آخر میں ایک مثال دیتے ہیں: كَمَا إِذَا تَطَوَّعَ بِهِ الْوَارِثُ فِي الصَّوْمِ (جیسا کہ جب وارث روزے میں بطورِ احسان فدیہ دے)۔ اگر کوئی مرنے والا روزے کے فدیے کی وصیت نہ کر کے جائے (تو قانوناً وارث پر فدیہ دینا لازم نہیں)، لیکن اگر وارث اپنی مرضی سے احسان کر کے فدیہ دے دے، تو ہم امید کرتے ہیں کہ اللہ قبول کر لے گا۔

بالکل اسی طرح اگر میت پر نمازیں باقی ہوں تو وارث کی طرف سے دیا گیا فدیہ بھی اللہ کے فضل سے قبول ہوجائے گا۔

وَ لَانُوْجِبُ التَّصَدُّقَ بِالشَّاةِ أَوْ بِالْقِيْمَةِ بِاعْتِبَارِ قِيَامِهٖ مَقَامَ التَّضْحِيَّةِ

اور ہم بکری یا اس کی قیمت صدقہ کرنے کو اس (صدقے) کے قربانی کے قائم مقام ہونے کے اعتبار سے واجب نہیں کرتے

بَلْ بِاعْتِبَارِ احْتِمَالِ قِيَامِ التَّضْحِيَّةِ فِيْ أَيَّامِهَا مَقَامَ التَّصَدُّقِ أَصْلًا

بلکہ ایامِ نحر (قربانی کے دنوں) میں قربانی کے اصلاً صدقے کے قائم مقام ہونے کے احتمال کا اعتبار کرنے کی وجہ سے (واجب کرتے ہیں)

إِذْ هُوَ الْمَشْرُوْعُ فِيْ بَابِ الْمَالِ وَلِهٰذَا لَمْ يُعَدْ إِلَى الْمِثْلِ بِعَوْدِ الْوَقْتِ

اس لئے کہ مال کے باب میں وہی (صدقہ) مشروع ہے، اور اسی وجہ سے (قربانی کا) وقت لوٹ آنے سے (وجوب) مثل کی طرف نہیں لوٹے گا

وَ لِهٰذَا قَالَ أَبُوْيُوْسُفَ فِيْمَنْ أَدْرَكَ الْإِمَامَ فِي الْعِيْدِ رَاكِعًا لَمْ يُكَبِّرْ

اور اسی وجہ سے امام ابو یوسفؒ نے اس شخص کے بارے میں فرمایا جس نے امام کو عید کی نماز میں رکوع کی حالت میں پایا، کہ وہ (زائد) تکبیریں نہیں کہے گا

لِأَنَّهٗ غَيْرُ قَادِرٍ عَلٰى مِثْلٍ مِنْ عِنْدِهٖ قُرْبَةٌ لٰكِنَّا نَقُوْلُ بِأَنَّ الرُّكُوْعَ يُشْبِهُ الْقِيَامَ

اس لئے کہ وہ اپنے پاس سے کسی ایسے مثل پر قادر نہیں ہے جو باعثِ قربت ہو، لیکن ہم کہتے ہیں کہ بے شک رکوع قیام کے مشابہ ہے،

فَبِاعْتِبَارِ هٰذِهِ الشُّبْهَةِ لَا يَتَحَقَّقُ الْفَوَاتُ فَيُؤْتٰى بِهَا فِي الرُّكُوْعِ اِحْتِيَاطًا۔

پس اس مشابہت کے اعتبار سے (قیام کا) فوت ہونا متحقق نہیں ہوگا، لہٰذا احتیاطاً ان تکبیرات کو رکوع میں ادا کیا جائے گا۔

پچھلے سبق میں ہم نے قضا کی دوسری قسم (قَضَاءٌ بِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ یعنی ایسی قضا جس کی برابری عقل میں نہ آئے) پڑھی تھی۔ اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ ایک اور فقہی مسئلے سے پیدا ہونے والے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اور ساتھ ہی ایک نئی مثال سے اس کی وضاحت کر رہے ہیں۔

ا۔قربانی فوت ہونے پر صدقہ کرنا قضا ہے یا ادا؟

اگر کسی شخص پر قربانی واجب تھی، اس نے جانور خریدا لیکن قربانی کے تین دن (ایامِ نحر) گزر گئے اور وہ قربانی نہ کر سکا۔ اب شریعت کا حکم ہے کہ وہ اس زندہ جانور کو، یا اگر جانور نہیں خریدا تھا تو اس کی قیمت کو صدقہ کرے۔

اعتراض: بعض لوگوں نے اعتراض کیا کہ جانور کی قیمت صدقہ کرنا، یہ قربانی کی قضا ہے (کیونکہ خون بہانے کی جگہ پیسے دیے جا رہے ہیں اور یہ دونوں ایک دوسرے کے مثل نہیں ہیں)۔ تو یہ بھی قَضَاءٌ بِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ کی مثال ہونی چاہیے، آپ نے اسے قضا کیوں

نہیں مانا؟

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا اصولی جواب: مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قیمت کا صدقہ کرنا قربانی کی "قضاء" نہیں ہے، بلکہ یہ اداء (اصل ادا) ہے۔

اصل میں انسان کے مال پر شریعت کا جو بنیادی حق ہے وہ التَّصَدُّق (صدقہ کرنا) ہے۔ جب بقرعید کے دن آئے تو چونکہ وہ اللہ کی طرف سے ضیافت (مہمان نوازی) کے دن تھے، اس لیے وقتی طور پر صدقے کا حکم ہٹا کر التَّضْحِيَّة (خون بہانا/قربانی کرنا) کا حکم دے دیا گیا۔

جب قربانی کے دن گزر گئے تو وہ وقتی حکم (قربانی) ختم ہو گیا، اور مال کا پرانا اور اصلی حکم یعنی التَّصَدُّق (صدقہ) واپس لوٹ آیا۔ پس یہ صدقہ کرنا قضا نہیں، بلکہ اپنے اصلی حکم کی ادائیگی ہے۔

قضا نہ ہونے کی زبردست دلیل: وَلِهٰذَا لَمْ يَعُدْ إِلَى الْمِثْلِ بِعَوْدِ الْوَقْتِ (اور اسی وجہ سے وقت کے لوٹ آنے سے وجوب مثل کی طرف نہیں لوٹے گا)۔ یعنی اگر کوئی پچھلے سال کی قربانی نہ کر سکا، اور اب اگلے سال کے بقرعید کے دن آ گئے، تو کیا اب وہ پچھلے سال کی قربانی کا خون بہا سکتا ہے؟ نہیں۔ اسے پچھلے سال کا صدقہ ہی کرنا پڑے گا۔ اگر یہ قضا ہوتی تو وقت واپس آنے پر خون بہانا جائز ہو جاتا، پس ثابت ہوا کہ یہ قضا نہیں بلکہ صدقے کا مستقل حکم ہے۔

۲. عید کی نماز میں تکبیرات کا چھوٹ جانا (امام ابو یوسفؒ کی دلیل):

عید کی نماز میں زائد تکبیرات ہوتی ہیں جن کا اصل مقام الْقِيَام (کھڑا ہونا) ہے۔

اگر ایک شخص مسجد میں اس وقت پہنچا جب امام رکوع میں جا چکا تھا۔ اس شخص نے نیت باندھی اور سیدھا رکوع میں چلا گیا۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا موقف: وہ فرماتے ہیں کہ یہ شخص رکوع میں عید کی زائد تکبیرات نہیں کہے گا۔ کیوں؟ لِأَنَّهُ غَيْرُ قَادِرٍ عَلَى مِثْلٍ عِنْدَهُ قُرْبَةً (کیونکہ وہ اپنے پاس سے کسی ایسے مثل پر قادر نہیں جو باعثِ قربت ہو)۔

یعنی تکبیرات کا اصل مقام "قیام" تھا جو فوت ہو گیا۔ اب رکوع اس کا مثل نہیں بن سکتا، لہٰذا یہ تکبیرات اس سے ساقط ہو گئیں۔

۳. احناف رحمہم اللہ علیہم (جمہور) کا جواب اور احتیاط:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہم امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی اس بات سے متفق نہیں ہیں۔ ہمارے نزدیک وہ شخص رکوع میں ہی عید کی تکبیرات کہے گا۔

ہماری دلیل: بِأَنَّ الرُّكُوعَ يُشْبِهُ الْقِيَامَ (بے شک رکوع، قیام کے مشابہ ہے)۔

رکوع اور قیام میں ایک مشابہت ہے، کیونکہ دونوں میں جسم کا نچلا حصہ (نصفِ اسفل) بالکل سیدھا اور کھڑا ہوتا ہے۔ چونکہ یہ مشابہت موجود ہے، اس لیے ہم یہ نہیں مانیں گے کہ قیام کا مقام پوری طرح فوت ہو گیا ہے۔

نتیجہ: جب قیام پوری طرح فوت نہیں ہوا تو "فَيُؤْتِيْ بِهَا فِي الرُّكُوْعِ اِحْتِيَاطًا" (پس احتیاطاً ان تکبیرات کو رکوع میں لایا جائے گا) تاکہ عید کی تکبیرات جو کہ واجب ہیں، وہ ادا ہو سکیں اور نماز میں کمی نہ آئے۔ البتہ وہ شخص رکوع میں تکبیرات کہتے وقت ہاتھ نہیں اٹھائے گا کیونکہ ہاتھ اٹھانا سنت ہے جو قیام کے ساتھ خاص ہے۔

وَ هٰذِهِ الْأَقْسَامُ كُلُّهَا تَتَحَقَّقُ فِي حُقُوْقِ الْعِبَادِ. فَتَسْلِيْمُ عَيْنِ الْعَبْدِ الْمَغْصُوْبِ أَدَاءٌ كَامِلٌ

اور یہ (اداء کی) تمام اقسام حقوق العباد (بندوں کے حقوق) میں بھی متحقق ہوتی ہیں، پس غصب کئے ہوئے غلام کو بعینہٖ سپرد کر دینا اداء کامل ہے

وَ رَدُّهُ مَشْغُوْلًا بِالدَّيْنِ أَوْ بِالْجِنَايَةِ بِسَبَبٍ كَانَ فِي يَدِ الْغَاصِبِ أَدَاءٌ قَاصِرٌ

اور اس (غلامِ مغصوب) کو واپس کرنا اس حال میں کہ وہ غاصب کے قبضے میں پیش آنے والے کسی سبب کی وجہ سے قرض یا جنایت (جرم) میں مشغول ہو، اداء قاصر ہے

وَإِذَا أَمْهَرَ عَبْدَ الْغَيْرِ ثُمَّ اشْتَرَاهُ كَانَ تَسْلِيْمُهُ أَدَاءً حَتّٰى تُجْبَرَ عَلَى الْقَبُوْلِ

اور جب کسی نے غیر کے غلام کو مہر مقرر کیا، پھر اس کو (اصل مالک سے) خرید لیا، تو اس کا (بیوی کے) سپرد کرنا اداء ہے، یہاں تک کہ عورت کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا

وَشَبِيْهًا بِالْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مَمْلُوْكُهُ قَبْلَ التَّسْلِيْمِ حَتّٰى يَنْفُذَ إِعْتَاقُهُ فِيْهِ دُوْنَ إِعْتَاقِهَا۔

اور یہ قضاء کے مشابہ ہے اس حیثیت سے کہ وہ (غلام) عورت کے سپرد کرنے سے پہلے شوہر کی ملکیت ہے، یہاں تک کہ شوہر کا آزاد کرنا نافذ ہوگا نہ کہ عورت کا۔

پچھلے اسباق میں ہم نے "اداء" کی تین قسمیں پڑھی تھیں: (۱) اداء کامل (۲) اداء قاصر (۳) اداء شبیہ بالقضاء۔ وہ تمام مثالیں حُقُوْقُ اللهِ (اللہ کے حقوق، جیسے نماز، روزہ) کے بارے میں تھیں۔

اب مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہی تینوں قسمیں حُقُوْقُ الْعِبَادِ (بندوں کے حقوق) میں بھی بالکل اسی طرح جاری ہوتی ہیں۔

۱۔ أَدَاءٌ كَامِلٌ (اداء کامل) کی مثال:

اگر کسی شخص نے کسی کا غلام غَصَب (ناجائز قبضہ) کر لیا۔ اب اس غاصب پر فرض ہے کہ وہ غلام واپس کرے۔

اگر وہ غاصب اس غلام کو بعینہٖ اسی صحیح سالم حالت میں مالک کو واپس لوٹا دے جس حالت میں غصب کیا تھا، تو یہ أَدَاءٌ كَامِلٌ (مکمل ادائیگی) کہلائے گی۔

۲. أَدَاءٌ قَاصِرٌ (اداء قاصر) کی مثال:

اگر غاصب نے وہ غلام واپس تو کر دیا (غلام وہی بعینہٖ موجود ہے)، لیکن غاصب کے پاس رہتے ہوئے اس غلام نے کوئی جنایت (جرم/نقصان) کر دیا تھا جس کی وجہ سے اس پر تاوان آ گیا، یا اس پر کوئی دَیْن (قرض) چڑھ گیا۔

اب غاصب نے جو غلام لوٹایا ہے، وہ تو وہی ہے لیکن وہ قرض یا تاوان کے عیب کے ساتھ ہے۔ چونکہ چیز تو وہی ہے اس لیے یہ "اداء" ہے، لیکن عیب دار ہونے کی وجہ سے یہ أَدَاءٌ قَاصِرٌ (ناقص ادائیگی) ہے۔

۳. أَدَاءٌ شَبِيهٌ بِالْقَضَاءِ (اداء شبیہ بالقضاء) کی مثال:

یہ فقہ کا ایک نہایت دلچسپ اور باریک مسئلہ ہے۔

مسئلہ: ایک شخص (خالد) نے ایک عورت سے نکاح کیا اور مہر میں کہا کہ "میں تمہیں زید کا فلاں غلام مہر میں دوں گا"۔ بعد میں خالد نے وہ غلام زید سے خریدا اور اپنی بیوی کو لا کر دے دیا۔

یہ "اداء" کیوں ہے؟ چونکہ خالد نے بالکل وہی غلام لا کر دیا ہے جو مہر میں طے ہوا تھا، اس لیے یہ أَدَاءٌ (ادائیگی) ہے۔ چونکہ یہ ادا ہے، اس لیے اگر عورت کہے کہ "میں یہ غلام نہیں لیتی"، تو شریعت اسے مجبور کرے گی کہ "تُجْبَرَ عَلَى الْقَبُوْلِ" (عورت کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا)، کیونکہ جو طے ہوا تھا وہی مل رہا ہے۔

یہ "قضاء" کے مشابہ کیوں ہے؟ بظاہر تو غلام وہی ہے، لیکن اصولی طور پر اس میں ایک بہت بڑی تبدیلی آئی ہے اور وہ ہے "تَبَدُّلِ مِلْكٍ" (ملکیت کا تبدیل ہونا)۔ پہلے وہ غلام زید کا تھا، پھر خالد (شوہر) کا ہوا، اور اب بیوی کا ہوگا۔ شریعت میں ملکیت کا بدل جانا ایسا ہی ہے جیسے خود چیز بدل جائے۔ چونکہ گویا پرانی چیز کے بدلے نئی چیز دی جا رہی ہے، اس لیے یہ "شَبِيهٌ بِالْقَضَاءِ" (قضا کے مشابہ) ہے۔

۴. اس اصولی فرق کا فقہی نتیجہ (ثمرہ):

چونکہ سپرد کرنے سے پہلے وہ غلام شوہر کی ملکیت میں آیا ہے، اس لیے بیوی کے قبضے میں جانے سے پہلے:

"حَتّٰى يَنْفُذَ إِعْتَاقُهٗ" (یہاں تک کہ شوہر کا اسے آزاد کرنا نافذ/جائز ہوگا): اگر شوہر راستے میں ہی اس غلام کو آزاد کر دے تو وہ آزاد ہو جائے گا (اور شوہر کو بیوی کے لیے نیا مہر لانا پڑے گا)۔

"دُوْنَ إِعْتَاقِهَا" (نہ کہ عورت کا آزاد کرنا): اگر عورت دور سے ہی کھڑے کھڑے اس غلام کو آزاد کر دے، تو وہ آزاد نہیں ہوگا، کیونکہ ابھی تک عورت اس کی مالک نہیں بنی، یہ قضاء کے مشابہ ہونے کی وجہ سے شوہر کی ملکیت ہے۔

۵۔"تَبَدُّلِ مِلْكٍ" (ملکیت بدلنے) پر حدیث سے مضبوط دلیل:

شریعت میں ملکیت بدلنے سے چیز کا حکم کیسے بدل جاتا ہے؟ اس پر حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کی مشہور حدیث پیش ہے۔

حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کو کسی نے گوشت صدقہ کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لیے صدقہ کھانا حرام تھا۔ جب وہ گوشت پکا کر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے پیش کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ یہ تو صدقہ ہے۔ صحابہ نے عرض کیا کہ یہ بریرہ کو صدقے میں ملا تھا (اور انہوں نے آپ کو تحفے میں دیا ہے)۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

"هُوَ عَلَيْهَا صَدَقَةٌ وَلَنَا هَدِيَّةٌ"۔ ترجمہ: یہ اس (بریرہ) پر صدقہ ہے، اور ہمارے لیے ہدیہ یعنی تحفہ ہے۔

اس حدیث سے ثابت ہوا کہ جب وہ گوشت صدقہ کرنے والے کی ملکیت سے نکل کر بریرہ رضی اللہ عنہا کی ملکیت میں آیا تو وہ "صدقہ" تھا، لیکن جب بریرہ رضی اللہ عنہا کی ملکیت سے نکل کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ملکیت میں آیا تو ملکیت بدلنے کی وجہ سے اس کی حقیقت بدل گئی اور وہ "ہدیہ" بن گیا۔ اسی طرح شوہر کے خریدنے سے غلام کی ملکیت بدلی تو وہ اداء کے ساتھ ساتھ قضا کے بھی مشابہ ہو گیا۔

وَ ضَمَانُ الْغَصْبِ قَضَاءٌ بِمِثْلٍ مَّعْقُوْلٍ وَضَمَانُ النَّفْسِ وَالْأَطْرَافِ بِالْمَالِ قَضَاءٌ بِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ

اور غصب (ناجائز قبضے) کا ضمان (تاوان) قضا بمثل معقول ہے، اور جان اور اعضاء کا مال کے ذریعے ضمان قضا بمثل غیر معقول ہے

وَ إِذَا تَزَوَّجَ عَلٰى عَبْدٍ بِغَيْرِ عَيْنِهٖ كَانَ تَسْلِيْمُ الْقِيْمَةِ قَضَاءً هُوَ فِيْ حُكْمِ الْأَدَاءِ

اور جب کسی نے غیر معین غلام پر نکاح کیا تو اس (غلام) کی قیمت کا سپرد کرنا ایسی قضا ہے جو ادا کے حکم میں ہے

حَتّٰى تُجْبَرَ عَلَى الْقَبُوْلِ كَمَا لَوْ أَتَاهَا بِالْمُسَمّٰى۔

یہاں تک کہ عورت کو (اس قیمت کو) قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، جیسا کہ اگر شوہر اس کے پاس مسمیٰ (طے شدہ چیز) لاتا (تو اسے مجبور کیا جاتا)۔

قضاء کی قسمیں حقوق العباد میں:

پچھلے سبق میں مصنف نے حُقُوْقُ الْعِبَادِ (بندوں کے حقوق) میں "اداء" کی تینوں قسمیں بیان کی تھیں۔ اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ حقوق العباد میں "قضاء" کی قسمیں اور ان کی مثالیں بیان کر رہے ہیں۔

۱۔قضاء بمثل معقول کی مثال:

قَضَاءٌ بِمِثْلٍ مَّعْقُوْلٍ (ایسی قضا جس کی برابری عقل میں آسکے) کی مثال ضَمَانُ الْغَصْبِ (غصب شدہ چیز کا تاوان دینا) ہے۔

وضاحت: اگر کسی نے دوسرے کی کوئی چیز (مثلاً بکری یا گاڑی) غصب کی اور وہ ہلاک ہو گئی، تو غاصب پر اس کی

قیمت دینا واجب ہے۔ یہ قضا ہے کیونکہ اصل چیز (بکری) کی جگہ اس کی قیمت دی جا رہی ہے۔ اور یہ مَعْقُوْل (عقل میں آنے والی) اس لیے ہے کیونکہ قیمت اور اصل چیز کے درمیان مالی اعتبار سے برابری (مماثلت) عقل میں سمجھ آتی ہے۔

۲۔ قضاء بمثل غیر معقول کی مثال:

قَضَاءٌ بِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ (ایسی قضا جس کی برابری عقل میں نہ آسکے) کی مثال: ضَمَانُ النَّفْسِ وَالْأَطْرَافِ بِالْمَالِ (جان اور جسمانی اعضاء کا مال کے ذریعے تاوان دینا) ہے۔

وضاحت: اگر کوئی شخص غلطی سے کسی کو قتل کر دے (قتلِ خطاء) یا کسی کا ہاتھ کاٹ دے، تو شریعت اس پر دیت یا ارش (مالی تاوان) فرض کرتی ہے۔

یہ قضا ہے، لیکن "غَيْرِ مَعْقُوْلٍ" (عقل میں نہ آنے والی) ہے۔ کیونکہ انسانی جان یا انسانی اعضاء اور دنیاوی مال کے درمیان کوئی حقیقی برابری نہیں ہے۔ جان کی قیمت مال نہیں ہو سکتی۔ لیکن چونکہ شریعت کی نص نے مال کو جان کا بدل (مثل) قرار دے دیا ہے، اس لیے ہم اسے قضا بمثل غیر معقول مانتے ہیں۔

۳۔ ایسی قضا جو اداء کے حکم میں ہو (قضاء شبیہ بالاداء):

یہ ایک نہایت اہم اور دلچسپ فقہی مسئلہ ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس کی مثال دیتے ہیں: تَزَوَّجَ عَلٰى عَبْدٍ بِغَيْرِ عَيْنِهٖ (کسی نے غیر معین غلام پر نکاح کیا)۔

مسئلہ: ایک شخص نے نکاح کیا اور مہر میں کہا کہ "میں تجھے ایک غلام دوں گا" (لیکن یہ طے نہیں کیا کہ کون سا غلام)۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ مہر مجہول ہونے کی وجہ سے باطل ہے، لیکن احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک یہ جائز ہے، اور شوہر پر ایک عَبْدٍ مُّتَوَسِّط (درمیانے درجے کا غلام) دینا واجب ہو جاتا ہے۔

اگر شوہر غلام دینے کے بجائے اس غلام کی قیمت (رقم / پیسے) بیوی کے سپرد کرے، تو یہ قَضَاء ہے (کیونکہ غلام کی جگہ پیسے دیے جا رہے ہیں)۔

لیکن مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ ایسی قضا ہے جو فِيْ حُكْمِ الْأَدَاءِ (اداء کے حکم میں) ہے۔ کیوں؟ کیونکہ جب غلام معین ہی نہیں تھا، تو درمیانے درجے کے غلام کی کوئی متعین شکل و صورت نہیں ہوتی، بلکہ اس کی اصل حقیقت اس کی "مالی قیمت" ہی ہوتی ہے۔ لہٰذا قیمت دینا حقیقت میں اصل مہر (غلام کی مالی حیثیت) ادا کرنے کے ہی مشابہ ہے۔

۴۔اس اصولی فرق کا فقہی نتیجہ (حتیٰ تجبر):

چونکہ ہم نے اس قیمت دینے کو خالص قضا نہیں بلکہ "اداء کے حکم میں" مانا ہے، اس لیے اس کا فقہی نتیجہ یہ نکلے گا کہ:

تُجْبَرَ عَلَى الْقَبُولِ (عورت کو وہ قیمت قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا)۔

یعنی اگر شوہر درمیانے غلام کی قیمت دے اور عورت کہے کہ "نہیں، مجھے تو ہر حال میں غلام ہی چاہیے میں پیسے نہیں لوں گی" تو قاضی (جج) عورت کو مجبور کرے گا کہ وہ پیسے رکھ لے۔ بالکل اسی طرح، كَمَا لَوْ أَتَاهَا بِالْمُسَمّٰى (جیسا کہ اگر شوہر مسمیٰ یعنی بعینہٖ وہی چیز لے آتا) تو عورت کو مجبور کیا جاتا۔ چونکہ یہ قضا ادا کے درجے میں ہے، اس لیے اس میں اداء والے ہی احکام جاری ہوں گے۔

ثُمَّ الشَّرْعُ فَرَّقَ بَيْنَ وُجُوبِ الْأَدَاءِ وَوُجُوبِ الْقَضَاءِ فَجَعَلَ الْقُدْرَةَ الْمُمْكِنَةَ شَرْطًا لِوُجُوبِ الْأَدَاءِ دُونَ الْقَضَاءِ

پھر شارع نے وجوبِ اداء اور وجوبِ قضاء کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ قدرتِ ممکنہ کو وجوبِ اداء کے لئے شرط قرار دیا ہے نہ کہ وجوبِ قضاء کے لئے

لِأَنَّ الْقُدْرَةَ شَرْطُ الْوُجُوبِ وَلَا يَتَكَرَّرُ الْوُجُوبُ فِي وَاجِبٍ وَاحِدٍ

اس لئے کہ قدرت وجوب کی شرط ہے، اور ایک ہی واجب میں وجوب متکرر (بار بار) نہیں ہوتا

وَالشَّرْطُ كَوْنُهُ مُتَوَهَّمَ الْوُجُودِ لَا كَوْنُهُ مُتَحَقِّقَ الْوُجُودِ فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يَسْبِقُ الْأَدَاءَ

اور شرط اس (قدرت) کا متوہم الوجود (گمان میں موجود) ہونا ہے، نہ کہ اس کا متحقق الوجود (حقیقت میں موجود) ہونا، اس لئے کہ وہ (حقیقی وجود) اداء پر سابق (پہلے) نہیں ہوتا

وَلِهَذَا قُلْنَا إِذَا بَلَغَ الصَّبِيُّ أَوْ أَسْلَمَ الْكَافِرُ فِي آخِرِ الْوَقْتِ تَلْزَمُهُ الصَّلَاةُ

اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب بچہ بالغ ہو جائے یا کافر مسلمان ہو جائے (نماز کے) آخری وقت میں تو اس پر نماز لازم ہوگی

خِلَافًا لِزُفَرَ وَالشَّافِعِيِّ لِجَوَازِ أَنْ يَظْهَرَ فِي الْوَقْتِ امْتِدَادٌ بِوَقْفِ الشَّمْسِ كَمَا كَانَ لِسُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ

بخلاف امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے، اس لئے کہ یہ جائز (ممکن) ہے کہ سورج کے رک جانے کی وجہ سے وقت میں امتداد (لمبائی) ظاہر ہو جائے، جیسا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے لئے ہوا تھا۔

وجوب اداء اور وجوب قضاء میں فرق:

بطورِ تمہید (تکلیف مالا یطاق اور قدرت کی اقسام):

شریعت کا اصول ہے کہ بندے کو اس کام کا مکلف نہیں بنایا جاتا جو اس کے بس میں نہ ہو (تکلیف مالا یطاق جائز نہیں)۔ اس لیے کسی کام کے فرض (واجب) ہونے کے لیے بندے میں "قدرت" کا ہونا شرط ہے۔

قدرت کی اقسام اور مدارِ تکلیف (علمِ کلام)

بندہ جس قدرت کی بنا پر شرعی احکام کا مکلف (پابند) ہوتا ہے، وہ دو طرح کی ہے سرمایۂ بحث درجِ ذیل ہے:

❁ **قدرتِ حقیقیہ:** اس سے مراد اللہ تعالیٰ کی توفیق ہے۔ یہ قدرت بندے کے فعل کے عین ساتھ (مقارن) ہوتی ہے اور فعل کے وجود میں آنے کی اصل علت (وجہ) بنتی ہے۔

❁ **قدرتِ متعارفہ:** اس سے مراد اسباب و آلات کی سلامتی (جسمانی و ظاہری اسباب کا درست ہونا) ہے۔ یہ قدرت بندے کے فعل پر مقدم ہوتی ہے (یعنی فعل سے پہلے موجود ہوتی ہے)۔

مدارِ تکلیف کون سی قدرت ہے؟

شریعت میں امر و نہی اور احکام کا ذمہ دار (مدارِ تکلیف) صرف قدرتِ متعارفہ ہے، قدرتِ حقیقیہ نہیں ہے۔۔ اس کے دو بنیادی دلائل درجِ ذیل ہیں:

1-: عدمِ کفر کا استدلال: اگر مدارِ تکلیف = قدرتِ حقیقیہ ※ (توفیق) کو مانا جائے، تو کافر پر کفر کی حالت میں ایمان لانے کی تکلیف (حکم) سرے سے ہونی ہی نہیں چاہیے تھی؛ کیونکہ اسے توفیق (قدرتِ حقیقیہ) ملی ہی نہیں تھی۔ حالانکہ اگر اسے توفیق ملتی تو وہ یقیناً ایمان لاتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس پر تکلیف کا مدار اسباب و آلات کی سلامتی (قدرتِ متعارفہ) پر تھا۔

2-: شرط کا مقدم ہونا: جو قدرت مدارِ تکلیف ہوتی ہے، اس کا فعل پر مقدم ہونا (پہلے ہونا) ضروری ہے؛ کیونکہ یہ قدرت فعل کے لیے ایک "شرط" کی حیثیت رکھتی ہے، اور قاعدہ ہے کہ شرط ہمیشہ مشروط (شے) سے پہلے ہوتی ہے۔ چونکہ قدرتِ حقیقیہ فعل سے پہلے نہیں بلکہ فعل کے ساتھ ہوتی ہے، اور قدرتِ متعارفہ فعل سے پہلے موجود ہوتی ہے؛ لہٰذا ثابت ہوا کہ یہی قدرتِ متعارفہ ہی مدارِ تکلیف ہے۔

قدرت متعارفہ کی قسمیں:

پھر قدرت متعارفہ بمعنی سلامۃ آلات و اسباب کی دو قسمیں ہیں:

1-: قُدْرَتِ مُمْکِنَہ: اسباب، آلات اور اعضاء کا صحیح سالم ہونا۔ یہ قدرت کام شروع کرنے سے پہلے موجود ہوتی ہے۔

2-: قُدْرَتِ مُیَسَّرَہ: یہ وہ قدرت ہے جس سے کام کرنا بالکل آسان ہو جائے، یہ قدرت عین کام کرتے وقت پیدا ہوتی ہے۔

(فَجَعَلَ الْقُدْرَةَ الْمُمْكِنَةَ شَرْطًا۔۔)

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ شریعت نے "وجوبِ اداء" (وقت پر نماز پڑھنا) اور "وجوبِ قضاء" کے درمیان فرق کیا ہے۔ شریعت نے

وقت پر نماز فرض ہونے کے لیے صرف "قدرتِ ممکنہ" (ادنیٰ درجے کی ظاہری قدرت) کو شرط قرار دیا ہے۔ اگر یہ قدرتِ ممکنہ موجود ہے، تو اداء واجب ہو جائے گی۔ لیکن اگر کسی وجہ سے نماز قضاء ہو جائے، تو اب قضاء ذمے پر واجب ہونے کے لیے قدرت کا ہونا شرط نہیں ہے۔

(لِأَنَّ الْقُدْرَةَ شَرْطُ الْوُجُوبِ وَلَا يَتَكَرَّرُ الْوُجُوبُ فِي وَاجِبٍ وَاحِدٍ۔۔)

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ قضاء کے لیے قدرت شرط کیوں نہیں؟ مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس کی دلیل دیتے ہیں کہ جب وقت آیا تھا، تو قدرت موجود ہونے کی وجہ سے اس شخص پر نماز کا "وجوب" ہو چکا تھا۔ ادا اور قضاء دونوں کا سبب ایک ہی ہے۔ اگر ہم قضاء کے لیے دوبارہ قدرت کو شرط مانیں، تو اس کا مطلب ہوگا کہ وجوب کی تکرار ہو رہی ہے (ایک ہی نماز دوبار واجب ہو رہی ہے)، جو کہ باطل ہے۔

اس کی سب سے بڑی فقہی دلیل یہ ہے کہ اگر ایک شخص کی نمازیں قضاء ہو گئیں اور آخرِ عمر میں وہ ایسا بیمار ہوا کہ اشارے سے بھی نماز نہیں پڑھ سکتا (قدرت بالکل ختم ہو گئی)، تب بھی قضاء نمازیں اس کے ذمے سے معاف نہیں ہوتیں، بلکہ اس پر ان کا فدیہ دینے کی وصیت کرنا فرض ہوتا ہے۔ اگر قضاء کے لیے قدرت شرط ہوتی، تو عاجز ہونے پر قضاء معاف ہو جانی چاہیے تھی۔

وَالشَّرْطُ كَوْنُهُ مُتَوَهَّمَ الْوُجُودِ لَا كَوْنُهُ مُتَحَقَّقَ الْوُجُودِ:

یہاں مصنف رحمۃ اللہ علیہ بتاتے ہیں کہ اداء کے لیے جو قدرتِ ممکنہ شرط ہے، اس کا معیار کیا ہے؟

مُتَحَقَّقُ الْوُجُود: (حقیقت میں طاقت کا پایا جانا)۔ شریعت نے اسے شرط نہیں بنایا۔ کیونکہ کام کرنے کی حقیقی طاقت تو اسی وقت ظاہر ہوتی ہے جب بندہ وہ کام کر رہا ہو۔ فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يَسْبِقُ الْأَدَاءَ (کیونکہ وہ حقیقی قدرت اداء سے پہلے نہیں پائی جاتی)۔ اگر اسے شرط مانیں تو شریعت کام سے پہلے کسی کو حکم ہی نہیں دے سکے گی۔

مُتَوَهَّمُ الْوُجُود: (طاقت کا محض احتمال اور امکان ہونا)۔ شریعت نے اسے شرط بنایا ہے۔ یعنی اگر صرف عقل یہ مان لے کہ ہاں، اس شخص کے لیے یہ کام کرنا ممکن ہے، تو شریعت اس پر وہ کام فرض کر دیتی ہے۔

(وَلِهَذَا قُلْنَا إِذَا بَلَغَ الصَّبِيُّ أَوْ أَسْلَمَ الْكَافِرُ فِي آخِرِ وَقْتٍ تَلْزَمُهُ الصَّلَاةُ:)

اس قاعدے کا فقہی ثمرہ یہ ہے کہ اگر ظہر کا وقت ختم ہونے میں صرف اتنا وقت باقی تھا جس میں محض "اللہ اکبر" (تکبیرِ تحریمہ) کہی جا سکتی ہے، اور اسی لمحے کوئی بچہ بالغ ہو گیا، یا کوئی کافر مسلمان ہو گیا، یا حائضہ عورت پاک ہو گئی۔ چونکہ اس لمحے میں تکبیرِ تحریمہ کہنے کی حد تک "قدرتِ متوہمہ" پائی گئی، لہٰذا احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک اس شخص پر اس وقت کی پوری نماز فرض ہو جائے گی (جو سے بعد میں قضاء کرنی پڑے گی)۔

(خِلَافًا لِزُفَرَ وَالشَّافِعِيِّ لِجَوَازِ أَنْ يَظْهَرَ...)

امام شافعی اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہما اس مسئلے میں اختلاف کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ چند سیکنڈ میں پوری نماز پڑھنے کی قدرت "حقیقت" میں موجود ہی نہیں، تو نماز کیسے فرض ہو گئی؟

مصنف رحمۃ اللہ علیہ ان کو جواب دیتے ہیں کہ ہم "حقیقی قدرت" کو مانتے ہی نہیں، ہم تو "متوہمہ قدرت" (امکان) کو مانتے ہیں۔ اور یہ امکان اور احتمال بالکل موجود ہے کہ ہوسکتا ہے اللہ تعالیٰ اس شخص کے لیے سورج کو ہی چلنے سے روک دے اور وقت اتنا لمبا (امتداد) ہو جائے کہ وہ اسی وقت میں پوری نماز پڑھ لے۔

یہ بات محال نہیں، کیونکہ تاریخ میں كَمَا كَانَ لِسُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ حضرت سلیمان علیہ السلام کے لیے گھوڑوں کے معائنے کے وقت، حضرت یوشع بن نون علیہ السلام کے لیے فتحِ بیت المقدس کے وقت، اور خود ہمارے نبی مکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لیے سورج کو روکا جاچکا ہے۔ پس جب وقت میں امتداد ممکن ہے، تو قدرت کا احتمال پایا گیا، اور نماز فرض ہوگئی۔

فَصَارَ الْأَصْلُ مَشْرُوْعًا وَ وَجَبَ النَّقْلُ لِلْعَجْزِ فِيْهِ ظَاهِرًا

پس اصل (یعنی اداء) مشروع ہو گئی، اور بظاہر اس (اداء) سے عاجز ہونے کی وجہ سے نقل (یعنی قضاء) واجب ہو گئی

كَمَا فِي الْحَلْفِ عَلَى مَسِّ السَّمَاءِ وَ هُوَ نَظِيْرُ مَنْ هَجَمَ عَلَيْهِ وَقْتُ الصَّلٰوةِ وَهُوَ فِي السَّفَرِ

جیسا کہ آسمان کو چھونے کی قسم کھانے کے مسئلے میں ہے اور یہ (توہمِ قدرت کا اعتبار کرنا) اس شخص کی نظیر ہے جس پر اچانک نماز کا وقت آجائے حالانکہ وہ سفر میں ہو

أَنَّ خِطَابَ الْأَصْلِ يَتَوَجَّهُ عَلَيْهِ ثُمَّ يَتَحَوَّلُ إِلَى التُّرَابِ لِلْعَجْزِ الْحَالِيِّ۔

کہ اصل یعنی پانی (وضو) کا خطاب اولاً اسی کی طرف متوجہ ہوتا ہے، پھر موجودہ عجز کی وجہ سے وہ خطاب مٹی (تیمم) کی طرف منتقل ہوجاتا ہے۔

(فَصَارَ الْأَصْلُ مَشْرُوْعًا وَوَجَبَ النَّقْلُ۔۔۔) پچھلے سبق میں ہم نے پڑھا تھا کہ نماز کے آخری وقت میں اگر کوئی مسلمان ہوجائے تو اس پر صرف "قدرتِ متوہمہ" (امکان) کی وجہ سے نماز فرض (واجب الاداء) ہوجاتی ہے، کیونکہ وقت کے لمبا ہونے کا احتمال موجود ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے یہ بیان فرما رہے ہیں کہ چونکہ آخری وقت میں (مثلاً کسی کافر کے بالکل آخری لمحے میں مسلمان ہونے پر) وقت کے امتداد (لمبا ہونے) کا احتمال تھا، اس لئے "قدرتِ ممکنہ" کے پائے جانے کی وجہ سے اولاً "اداء" (اصل) لازم ہوتی ہے۔ مگر چونکہ بظاہر وقت گزرنے کی وجہ سے بندہ اس اداء سے عاجز ہوجاتا ہے، اس لئے یہ وجوب، اداء سے ہٹ کر قضاء (نقل) کی جانب منتقل ہوجاتا ہے۔

كَمَا فِي الْحَلْفِ عَلَى مَسِّ السَّمَاءِ:

مذکورہ مسئلہ (یعنی محض امکان کی بنیاد پر حکم کا لگ جانا) ایسا ہی ہے جیسا کہ کسی شخص نے آسمان کو چھونے (مسِ سماء) کی قسم کھائی اور کہا: "وَاللهِ لَأَمَسُّ السَّمَاءَ" (اللہ کی قسم میں ضرور آسمان کو چھوؤں گا)۔ تو یہ قسم منعقد (لاگو) ہوجائے گی، اس لئے کہ آسمان کو چھونا عقلاً اور نقلاً ممکن اور متصور ہے (جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لئے شبِ معراج میں واقع ہوا، اور ملائکہ کا آنا جانا لگا رہتا ہے)۔

لہٰذا اس ادنیٰ "امکان" کی وجہ سے قسم تو منعقد ہوجائے گی،لیکن چونکہ وہ شخص ظاہری طور پر آسمان کو چھونے سے عاجز ہے،اس ظاہری عجز کی وجہ سے وہ فوراً حانث(قسم توڑنے والا)شمار ہوگا اور اس پر کفارہ واجب ہوجائے گا۔

ایک اہم سوال اور جواب(حج کے متعلق):

یہاں ایک سوال ہے کہ اگر محض "امکان" اور قدرتِ متوہمہ کافی ہے،تو پھر حج کے لئے بھی زادِراہ اور سواری کا محض وہم اور امکان کافی ہونا چاہیے،حقیقت میں ان کا پاس ہونا ضروری نہیں ہونا چاہیے؟

جواب: حج میں یہ قدرتِ متوہمہ(محض امکان)کافی نہیں ہے۔اس لئے کہ حج میں اس محض امکان کا اعتبار کرنے میں "حرجِ عظیم"(بہت بڑی مشقت اور جان کا خطرہ)ہے،شریعت اس قدر مشقت میں نہیں ڈالتی،اس لئے وہاں ظاہری اور حقیقی قدرت شرط ہے۔ جبکہ نماز کی قضاء یا قسم کے کفارے میں ایسا کوئی حرجِ عظیم نہیں،اس لئے یہاں قدرتِ متوہمہ کا اعتبار کرلیا گیا۔

وَهُوَ نَظِيْرُ مَنْ هَجَمَ عَلَيْهِ وَقْتُ الصَّلٰوةِ وَهُوَ فِي السَّفَرِ....:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ قدرتِ ممکنہ میں امکان و توہم کا اعتبار کرنے کی ایک اور زبردست فقہی نظیر(مثال)پیش کررہے ہیں۔

اگر کسی شخص پر سفر کے دوران اچانک نماز کا وقت داخل ہوگیا اور اس کے پاس پانی نہیں ہے،تب بھی اولاً اس کی طرف "اصل" یعنی وضو ہی کا خطاب متوجہ ہوگا(کہ پانی سے وضو کرو)۔یہ خطاب ڈائریکٹ مٹی(تیمم)کی طرف اس لیے نہیں گیا کیونکہ یہ امکان اور احتمال موجود ہے کہ ہوسکتا ہے بطریقِ کرامت پانی نکل آئے یا کسی قافلے کے آجانے سے پانی مل جائے۔

ثُمَّ يَتَحَوَّلُ إِلَى التُّرَابِ لِلْعَجْزِ الْحَالِي: پھر جب اس کی تلاش کے بعد "عجزِ حالی"(موجودہ بے بسی)طاری ہوجائے کہ پانی واقعی نہیں ملا،تو اب یہ حکم خلیفہ یعنی مٹی(تیمم)کی طرف منتقل ہوجائے گا۔

خلاصہ: جس طرح سفر کے اس مسئلے میں پانی ملنے کی قدرتِ متوہمہ(امکان)پائے جانے کی وجہ سے اس پر اولاً پانی تلاش کرنا واجب ہے اور عجز پر تیمم کی طرف انتقال ہوتا ہے،بالکل اسی طرح نماز کے آخری وقت میں بھی قدرتِ متوہمہ کی وجہ سے اولاً "اداء" لازم ہوگی اور پھر عجز ظاہر ہونے پر "قضاء" کی طرف انتقال ہوگا۔

وَ مِنَ الْأَدَاءِ مَا لَا يَجِبُ إِلَّا بِقُدْرَةٍ مُّيَسِّرَةٍ لِّلْأَدَاءِ وَهِيَ زَائِدَةٌ عَلَى الْأُوْلَى بِدَرَجَةٍ

اور ادا میں سے ایک ادا وہ ہے جو نہیں واجب ہوتی مگر ادا کو آسان کرنے والی قدرت کے ساتھ،اور یہ(قدرتِ میسرہ)پہلی(قدرتِ ممکنہ)پر بڑھی ہوئی ہے ایک درجہ

وَ فَرْقُ مَا بَيْنَهُمَا أَنَّ بِالثَّانِيَةِ تَتَغَيَّرُ صِفَةُ الْوَاجِبِ فَيَصِيْرُ سَمْحًا سَهْلًا

اور ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ دوسری قدرت کی وجہ سے واجب کی صفت بدل جاتی ہے،پس وہ واجب آسان اور سہل ہوجاتا ہے

فَيُشْتَرَطُ دَوَامُهَا لِبَقَاءِ الْوَاجِبِ لِأَنَّ الْحَقَّ مَتٰى وَجَبَ بِصِفَةٍ لَّا يَبْقٰى وَاجِبًا إِلَّا بِتِلْكَ الصِّفَةِ

پس شرط ہوگا اس قدرت کا دوام واجب کی بقاء کے لئے، اس لئے کہ حق (واجب) جب واجب ہوگا کسی صفت کے ساتھ تو وہ واجب باقی نہیں رہے گا مگر اسی صفت کے ساتھ

وَ لِهٰذَا قُلْنَا بِأَنَّهُ يَسْقُطُ الزَّكٰوةُ بِهَلَاكِ النِّصَابِ وَالْعُشْرُ بِهَلَاكِ الْخَارِجِ

اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی نصاب کے ہلاک ہونے سے، اور عُشر ساقط ہو جائے گا پیداوار کے ہلاک ہونے سے،

وَالْخَرَاجُ إِذَا اصْطَلَمَ الزَّرْعَ آفَةٌ لِأَنَّ الشَّرْعَ أَوْجَبَ الْأَدَاءَ بِصِفَةِ الْيُسْرِ

اور خراج ساقط ہو جائے گا جب کھیتی کو کوئی آفت ہلاک کر دے، اس لئے کہ شریعت نے ادا کو واجب کیا ہے یُسر (آسانی) کی صفت کے ساتھ،

أَلَا تَرٰى أَنَّهُ خَصَّ الزَّكٰوةَ بِالْمَالِ النَّامِي الْحَوْلِيِّ وَالْعُشْرَ بِالْخَارِجِ حَقِيقَةً وَالْخَرَاجَ بِالتَّمَكُّنِ مِنَ الزِّرَاعَةِ

کیا تو نہیں دیکھتا کہ شریعت نے زکوٰۃ کو خاص کیا ہے مالِ نامی اور حولی (جس پر سال گزرا ہو) کے ساتھ، اور عُشر کو حقیقی پیداوار کے ساتھ اور خراج کو زراعت پر قدرت کے ساتھ۔

پچھلے اسباق میں ہم نے قدرت کی پہلی قسم "قُدْرَتِ مُمْكِنَہ" (وہ کم از کم طاقت جس سے فعل کو ادا کیا جا سکے) کے بارے میں پڑھا تھا۔ اب مصنف علیہ الرحمہ قدرت کی دوسری قسم "قُدْرَتِ مُيَسِّرَہ" بیان فرما رہے ہیں۔

(وَمِنَ الْأَدَاءِ مَا لَا يَجِبُ إِلَّا بِقُدْرَةٍ مُّيَسِّرَةٍ...)

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بعض احکامات کی ادائیگی صرف اس وقت واجب ہوتی ہے جب بندے کو "قُدْرَتِ مُيَسِّرَہ" (کام کو انتہائی آسان اور سہل بنا دینے والی طاقت) حاصل ہو۔

ان دونوں قدرتوں (ممکنہ اور میسرہ) میں دو لحاظ سے فرق ہے:

1-: مفہوم کا فرق: قدرتِ ممکنہ ادنیٰ (کم از کم) مقدار کی قدرت ہے جس سے بندہ بمشکل کام کر سکے، جبکہ قدرتِ میسرہ سے کام میں بے حد آسانی اور سہولت آ جاتی ہے۔

2-: صفتِ واجب کا فرق: قدرتِ میسرہ سے واجب کی ادائیگی اتنی آسان ہو جاتی ہے کہ وہ شاق اور بوجھل نہیں گزرتی۔

عموماً "عِبَادَاتِ مَالِيَہ" (مالی عبادات) میں قدرتِ میسرہ شرط ہوتی ہے، کیونکہ مال کا نکالنا انسانی طبیعت پر بہت شاق (بھاری) گزرتا ہے، اس لئے شریعت نے مالی احکامات کو آسان کرنے کے لیے قدرتِ میسرہ کو شرط قرار دیا ہے۔

(فَيُشْتَرَطُ دَوَامُهَا لِبَقَاءِ الْوَاجِبِ---)

یہ اصولِ فقہ کا ایک عظیم اور سنہرا قاعدہ ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جو واجب قدرتِ میسرہ (آسانی) کی وجہ سے لازم ہوا

تھا، اس واجب کے باقی رہنے کے لیے شرط ہے کہ وہ قدرتِ میسرہ (یعنی وہ مال اور آسانی) بھی باقی رہے۔

(لِأَنَّ الْحَقَّ مَتٰی وَجَبَ...) یعنی جب شریعت نے ابتدا سے ہی کسی حکم کو "آسانی کی صفت" کے ساتھ مشروط کر کے فرض کیا تھا، تو اگر وہ صفتِ آسانی (مال کی موجودگی) ہی ختم ہو جائے گی، تو وہ حکم بھی باقی نہیں رہے گا۔

(وَلِهٰذَا قُلْنَا بِأَنَّهُ يَسْقُطُ الزَّكٰوةُ...)

مذکورہ بالا اصولی قاعدے کی بنیاد پر احناف نے تین اہم فقہی مسائل مستنبط کیے ہیں جن میں مال ہلاک ہونے سے واجب ساقط ہو جاتا ہے (امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اس میں اختلاف ہے، وہ فرماتے ہیں کہ سال گزرنے کے بعد زکوٰۃ ذمے پر قرض ہو جاتی ہے اور مال ہلاک ہونے سے ساقط نہیں ہوتی)۔ ہمارے نزدیک یہ تینوں ساقط ہو جاتے ہیں:

1-: زکوٰۃ: سال پورا ہونے کے بعد، لیکن زکوٰۃ ادا کرنے سے پہلے اگر بندے کا پورا مال ہلاک ہو گیا (بغیر اس کی اپنی تعدی اور غفلت کے)، تو اس سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی۔

2-: عُشر: اگر فصل تیار ہو گئی لیکن عُشر (پیداوار کا دسواں حصہ) دینے سے پہلے کوئی آسمانی آفت (سیلاب وغیرہ) آئی اور پیداوار برباد ہو گئی، تو عُشر ساقط ہو جائے گا۔

3-: خراج: (زرعی زمین کا ٹیکس) اگر کھیتی کو کوئی آفت لگ جائے اور فصل تباہ ہو جائے تو خراج بھی ساقط ہو جاتا ہے۔

(لِأَنَّ الشَّرْعَ أَوْجَبَ الْأَدَاءَ بِصِفَةِ الْيُسْرِ...)

یہاں مصنف رحمۃ اللہ علیہ دلیل دے رہے ہیں کہ ان تینوں چیزوں (زکوٰۃ، عُشر، خراج) میں شریعت نے "یُسر" (آسانی) کو شرط کیوں قرار دیا اور وہ آسانی کن چیزوں سے پیدا کی؟

زکوٰۃ میں آسانی: شریعت نے زکوٰۃ ہر مال پر فرض نہیں کی، بلکہ "بِالْمَالِ النَّامِي الْحَوْلِيِّ" (بڑھنے والے مال پر جس پر سال گزر چکا ہو) شرط لگائی، تاکہ بندے کو مال کمانے اور نفع اٹھانے کی مکمل سہولت مل جائے۔

عُشر میں آسانی: شریعت نے اسے "بِالْخَارِجِ حَقِيقَةً" (جو حقیقت میں زمین سے پیدا ہو) کے ساتھ مشروط کیا، چاہے بارش سے ہو یا بغیر محنت کے، تاکہ کسان پر بوجھ نہ پڑے۔

خراج میں آسانی: شریعت نے اسے "بِالتَّمَكُّنِ مِنَ الزِّرَاعَةِ" (زراعت کرنے کی قدرت) کے ساتھ مشروط کیا، یعنی زمین خراجی تب بنے گی جب اس میں زراعت ممکن ہو۔

خلاصہ کلام: ان تینوں چیزوں کے واجب ہونے میں قدرتِ میسرہ (مال کا ہونا اور بڑھنا) شرط ہے۔ چونکہ واجب کی

بقاء کے لئے اس صفت کا "دوام" (باقی رہنا) شرط تھا، لہٰذا اگر وہ مال ہلاک ہوگیا تو قدرت فوت ہوگئی، اور قدرت کے فوت ہونے سے ان تینوں چیزوں کا وجوب خود بخود ساقط ہوجائے گا۔

وَ عَلٰی هٰذَا قُلْنَا: إِنَّ الْحَانِثَ فِي الْيَمِيْنِ إِذَا ذَهَبَ مَالُهٗ كَفَّرَ بِالصَّوْمِ لِأَنَّ التَّخْيِيْرَ فِيْ أَنْوَاعِ التَّكْفِيْرِ بِالْمَالِ

اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ قسم میں حانث ہونے والا جب اس کا مال ختم ہوجائے تو وہ روزے سے کفارہ ادا کرے گا اس لئے کہ کفارہ بالمال کی انواع میں اختیار دینا،

وَالنَّقْلَ عَنْهُ إِلَى الصَّوْمِ لِلْعَجْزِ فِي الْحَالِ مَعَ تَوَهُّمِ الْقُدْرَةِ فِيْمَا يَسْتَقْبِلُ تَيْسِيْرًا لِلْأَدَاءِ

اور کفارہ بالمال سے مستقبل میں توہمِ قدرت کے باوجود فی الحال عجز کی وجہ سے روزے کی طرف انتقال، ادا کو آسان بنانے کے لئے ہے

فَكَانَ مِنْ قَبِيْلِ الزَّكٰوةِ إِلَّا أَنَّ الْمَالَ هُنَا غَيْرُ عَيْنٍ فَأَيُّ مَالٍ أَصَابَهٗ مِنْ بَعْدُ دَامَتْ بِهِ الْقُدْرَةُ

تو کفارہ بالمال زکوۃ کے قبیل سے ہوگا، مگر یہ کہ یہاں مال غیر معین ہے تو جو مال بھی اس کو پہنچے گا اس کے (حنث اور عجز کے) بعد تو اس کے ذریعہ قدرت کا دوام ہوجائے گا

وَ لِهٰذَا سَاوَى الْاِسْتِهْلَاكُ الْهَلَاكَ هُنَا لِإِنْعِدَامِ التَّعَدِّيْ عَلٰی مَحَلٍّ مَّشْغُوْلٍ بِحَقِّ الْغَيْرِ

اور اسی لئے یہاں استہلاک ہلاک کے مساوی ہوگا، تعدی کے نہ ہونے کی وجہ سے ایسے محل پر جو مشغول ہے غیر کے حق کے ساتھ

(وَلِهٰذَا قُلْنَا إِنَّ الْحَانِثَ فِي الْيَمِيْنِ۔۔)

پچھلے سبق میں ہم نے ایک اصولی قاعدہ پڑھا تھا کہ جس واجب کی ادائیگی کے لیے "قدرتِ میسرہ" (یعنی مال اور آسانی) شرط ہو، تو اس واجب کے باقی رہنے کے لیے اس مالی قدرت کا باقی رہنا بھی شرط ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قسم کا مالی کفارہ (یعنی غلام آزاد کرنا، دس مسکینوں کو کھانا کھلانا یا کپڑے پہنانا) بھی اسی قبیل سے ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص قسم توڑنے (حانث ہونے) کے بعد غریب ہو جائے اور اس کا سارا مال ہلاک ہوجائے، تو اس سے مالی کفارے کی قدرت ختم ہوگئی۔ اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ اب مالی کفارہ ساقط ہوجائے گا اور حکم روزے سے کفارہ ادا کرنے کی طرف منتقل ہوجائے گا۔

(لِأَنَّ التَّخْيِيْرَ فِيْ أَنْوَاعِ التَّكْفِيْرِ بِالْمَالِ۔۔)

یہاں مصنف رحمۃ اللہ علیہ دو دلیلوں سے ثابت کر رہے ہیں کہ مالی کفارے میں شریعت نے "یُسر" (آسانی) اور قدرتِ میسرہ کو ملحوظ رکھا ہے:

1-: پہلی دلیل یہ ہے کہ شریعت نے مالی کفارے میں تین چیزوں کا اختیار دیا ہے تاکہ بندے کو ادائیگی میں مکمل سہولت ملے۔

2-: دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر کسی کے پاس مال نہ ہو تو شریعت نے اسے فوراً روزے کی طرف منتقل کر دیا ہے۔ حالانکہ یہ امکان

(توہمِ قدرت) موجود تھا کہ شاید آئندہ اس کے پاس مال آ جائے، لیکن شریعت نے مکلف کو سہولت دینے کے لیے مستقبل کے امکان کا اعتبار نہیں کیا بلکہ فی الحال عجز کی وجہ سے روزے کا حکم دے دیا۔ (یہ شیخِ فانی کے روزے کے فدیے سے مختلف ہے، جہاں عارضی عجز کا اعتبار نہیں ہوتا بلکہ دائمی عجز شرط ہے)۔

ان دلائل سے ثابت ہوا کہ مالی کفارہ بھی زکوٰۃ کی طرح ہے، جس میں واجب کے باقی رہنے کے لیے مالی قدرت کا باقی رہنا شرط ہے۔

(إِلَّا أَنَّ الْمَالَ هٰهُنَا غَيْرُ عَيْنٍ ۔۔۔)

یہاں احناف رحمۃ اللہ علیہم پر ہونے والے ایک اہم اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ تھا کہ اگر کفارہ زکوٰۃ کی قبیل سے ہے، تو جیسے زکوٰۃ کا مال ہلاک ہونے سے زکوٰۃ بالکل ساقط ہو جاتی ہے اور نیا مال آنے سے پچھلی زکوٰۃ واپس واجب نہیں ہوتی، تو کفارے میں ایسا کیوں ہوتا ہے کہ مال ہلاک ہونے کے بعد، اگر روزے رکھنے سے پہلے نیا مال آ جائے تو دوبارہ مالی کفارہ واجب ہو جاتا ہے؟

مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس کا جواب دیتے ہیں کہ ان دونوں میں ایک باریک فرق ہے۔ زکوٰۃ ایک "مالِ معین" (مخصوص مال) کے ساتھ متعلق ہوتی ہے۔ جب وہ خاص مال ہلاک ہو گیا تو زکوٰۃ بھی ساقط ہو گئی، اور دوسرا نیا مال اس پہلے والے مال کا قائم مقام نہیں بن سکتا۔ جبکہ کفارہ کسی مخصوص مال کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا، بلکہ یہ "مطلقِ مال" (غیر معین مال) کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔ لہٰذا جب بھی کوئی نیا مال آئے گا، تو قدرت دوبارہ ثابت ہو جائے گی اور مالی کفارہ پھر سے واجب ہو جائے گا۔

(وَلِهٰذَا سَاوَى الْإِسْتِهْلَاكُ الْهَلَاكَ هٰهُنَا ۔۔۔)

مال کے ختم ہونے کی دو صورتیں ہوتی ہیں: "ہلاک" (مال خود بخود یا کسی آفت سے ضائع ہو جائے) اور "استہلاک" (بندہ خود جان بوجھ کر مال خرچ کر دے یا ضائع کر دے)۔

زکوٰۃ کے مسئلے میں اگر مال خود ہلاک ہو جائے تو زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے، لیکن اگر بندہ خود "استہلاک" کرے (جان بوجھ کر ضائع کرے) تو زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی بلکہ اس کے ذمے تاوان رہتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ میں غریب کا حق اس "خاص مال" کے ساتھ جڑا ہوا تھا، پس مال ضائع کر کے بندے نے غریب کے حق پر ظلم اور زیادتی (تعدی) کی ہے۔

لیکن کفارے کے مسئلے میں چونکہ کفارہ کسی خاص مال کے ساتھ متعین نہیں ہوتا، اس لیے کفارے میں غریب کا حق اس مخصوص مال کے ساتھ جڑا ہوا نہیں ہے۔ لہٰذا اگر بندہ کفارے کا مال جان بوجھ کر بھی ضائع (استہلاک) کر دے، تو اس نے غریب کے حق پر کوئی تعدی (ظلم) نہیں کی۔ اسی فرق کی وجہ سے کفارے میں ہلاک اور استہلاک دونوں کا حکم برابر ہے، یعنی دونوں صورتوں میں مالی کفارے کا حکم ختم ہو کر روزوں کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

وَ أَمَّا الْحَجُّ فَالشَّرْطُ فِيْهِ الْمُمَكِّنَةُ مِنَ السَّفَرِ الْمُعْتَادِ بِرَاحِلَةٍ وَ زَادٍ

اور بہرحال حج، پس اس میں قدرتِ ممکنہ شرط ہے، یعنی وہ سفر جس کے لوگ عادی ہیں سواری اور توشہ کے ساتھ

وَالْيُسْرُ لَا يَقَعُ إِلَّا بِخَدَمٍ وَ أَعْوَانٍ وَ مَرَاكِبَ وَ لَيْسَ ذٰلِكَ بِشَرْطٍ بِالْإِجْمَاعِ۔

اور یُسر واقع نہیں ہوتا ہے مگر بہت سے خادموں کے ساتھ اور بہت سے مددگاروں اور سواریوں کے ساتھ، اور یہ بالاجماع شرط نہیں ہے

فَلِذٰلِكَ لَمْ يَكُنْ شَرْطًا لِدَوَامِ الْوَاجِبِ وَكَذٰلِكَ صَدَقَةُ الْفِطْرِ لَمْ تَجِبْ بِصِفَةِ الْيُسْرِ

پس اسی وجہ سے یہ (قدرت کا دوام) واجب کے باقی رہنے کے لئے شرط نہیں ہے اور اسی طرح صدقہ فطر یُسر کی صفت کے ساتھ واجب نہیں ہوا،

بَلْ بِشَرْطِ الْقُدْرَةِ وَ هُوَ الْغِنَاءُ لِيَصِيْرَ الْمَوْصُوْفُ بِهٖ أَهْلًا لِلْإِغْنَاءِ

بلکہ قدرت (ممکنہ) کی شرط کے ساتھ، اور وہ غنا (مالداری) ہے تاکہ ہو جائے وہ شخص جو غنا کے ساتھ موصوف ہے (دوسرے کو) غنی کرنے کا اہل

اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ يَجِبُ بِثِيَابِ الْبِذْلَةِ وَلَا يَقَعُ بِهَا الْيُسْرُ لِأَنَّهَا لَيْسَتْ بِنَامِيَةٍ

کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ صدقہ فطر واجب ہو جاتا ہے کام کاج کے کپڑوں سے، حالانکہ ان کے ذریعہ یُسر واقع نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ (کام کاج کے کپڑے) نامی نہیں ہیں

فَلَمْ يَكُنِ الْبَقَاءُ مُفْتَقِرًا إِلٰى دَوَامِ شَرْطِ الْوُجُوْبِ

پس واجب کا بقاء وجوب کی شرط کے دوام کا محتاج نہیں ہو گا۔

پچھلے اسباق میں ہم نے پڑھا تھا کہ زکوٰۃ، عُشر اور خراج میں "قُدْرَتِ مُيَسِّرَہ" (یعنی مالِ نامی اور یُسر) شرط ہے، جس کی وجہ سے مال ہلاک ہونے سے ان کا وجوب بھی ساقط ہو جاتا ہے۔ اب مصنف رحمۃ اللہ علیہ ان احکامات کا ذکر فرما رہے ہیں جو محض "قُدْرَتِ مُمْكِنَہ" سے واجب ہوتے ہیں۔

(وَأَمَّا الْحَجُّ فَالشَّرْطُ فِيْهِ الْمُمَكِّنَةُ۔۔۔)

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حج کے واجب ہونے میں قدرتِ میسرہ شرط نہیں ہے، بلکہ محض "قدرت ممکنہ" (کم از کم طاقت) شرط ہے۔ شریعت نے حج کے لیے صرف اتنا زادِ راہ (توشہ) اور سواری کا ہونا شرط قرار دیا ہے جس سے انسان عام روایتی سفر کر سکے۔

حج کے سفر میں "یُسر" (سہولت اور راحت) تو تب آتی ہے جب انسان کے پاس کئی خادم، مددگار اور عمدہ سواریاں موجود ہوں، جبکہ امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ حج فرض ہونے کے لیے یہ چیزیں شرط نہیں ہیں۔

اس کا فقہی نتیجہ: چونکہ حج کا وجوب ادنیٰ درجے کی قدرت (قدرتِ ممکنہ) سے ثابت ہوا ہے، اس لیے اس واجب کے

باقی رہنے کے لیے اس قدرت کا باقی رہنا شرط نہیں ہے۔ پس اگر کسی شخص پر استطاعت ملنے پر حج فرض ہو گیا، مگر اس نے ادا نہیں کیا اور بعد میں اس کا مال ہلاک ہو گیا، تب بھی حج کا وجوب ساقط نہیں ہوگا اور وہ شخص گناہ گار رہے گا۔

(وَ كَذٰلِكَ صَدَقَةُ الْفِطْرِ لَمْ تَجِبْ بِصِفَةِ الْيُسْرِ ۔۔۔)

الکل اسی طرح صدقہ فطر (فطرانہ) کی ادائیگی میں بھی مالِ نامی ہونا اور حَولانِ حَول (سال گزرنا) شرط نہیں ہے۔ یہ بھی قدرتِ میسرہ کے بجائے محض "قدرتِ ممکنہ" سے واجب ہوجاتا ہے۔

شریعت نے صدقہ فطر کے لیے صرف "غِناء" (صاحبِ نصاب ہونے) کو شرط قرار دیا ہے۔

اس شرط کا مقصد یہ ہے کہ صدقہ فطر دینے والا خود اس قابل ہو کہ وہ کسی دوسرے غریب اور محتاج کو غنی (بے نیاز) کر سکے۔

ایک اہم سوال اور اس کا جواب:

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک اور اس پر احناف رحمۃ اللہ علیہم کا جواب۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صدقہ فطر کے لیے صاحبِ نصاب ہونا شرط نہیں، بلکہ اگر کسی کے پاس ایک دن کی خوراک سے زائد غلہ ہو تو اس پر صدقہ فطر واجب ہوجاتا ہے۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ صدقہ فطر کا مقصد فقیر کی حاجت کو رفع کرنا ہے۔ اگر ایک دن کی خوراک والے پر اسے واجب کر دیا جائے، تو وہ اپنا صدقہ دے کر خود اگلے دن محتاج ہو جائے گا اور دوسروں سے مانگنے پر مجبور ہوگا۔ شریعت کا مقصد اپنی حاجت کو دفع کر کے غیر کی حاجت کو دفع کرنا نہیں ہے۔ اس لیے "غِناء" (نصاب کا مالک ہونا) شرط قرار دیا گیا۔

(اَلَا تَرٰی اَنَّهٗ يَجِبُ بِثِيَابِ الْبِذْلَةِ ۔۔۔)

مصنف رحمۃ اللہ علیہ صدقہ فطر کے قدرتِ ممکنہ پر مبنی ہونے کی ایک واضح دلیل پیش کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ صدقہ فطر تو انسان کے ضرورتِ اصلیہ سے زائد "ثِيَابِ الْبِذْلَةِ" (روزمرہ کے کام کاج کے ان کپڑوں) کی وجہ سے بھی واجب ہوجاتا ہے۔

ان استعمال شدہ کپڑوں میں کوئی "یُسر" (آسانی یا بڑھوتری) نہیں پائی جاتی کیونکہ یہ "مَالِ نَامِي" (بڑھنے والا مال) نہیں ہیں۔

اس کا فقہی نتیجہ: جب یہ ثابت ہو گیا کہ صدقہ فطر کا وجوب محض قدرتِ ممکنہ سے ہے، تو اس واجب کی بقاء کے لیے بھی مال کا باقی رہنا ہرگز شرط نہیں ہے۔ لہٰذا، اگر کسی شخص کے پاس عید الفطر کی صبح صادق کے وقت نصاب موجود تھا جس سے اس پر صدقہ واجب ہو گیا، اور دن چڑھنے کے بعد اس کا سارا مال ہلاک ہو گیا، تو اس کے ذمے سے صدقہ فطر ساقط نہیں ہوگا۔

فَصْلٌ فِي صِفَةِ الْحُسْنِ لِلْمَأْمُوْرِ بِهِ: اَلْمَأْمُوْرُ بِهِ نَوْعَانِ حَسَنٌ بِمَعْنًى فِي عَيْنِهِ

یہ فصل مامور بہ کے حسن کے بیان میں ہے، مامور بہ کی دو قسمیں ہیں، اول وہ کہ جو ایسے معنی کی وجہ سے حسن ہو جو اس مامور بہ کی ذات میں ہیں،

وَحَسَنٌ لِمَعْنًى فِي غَيْرِهِ وَالَّذِي حَسَنٌ لِمَعْنًى فِي عَيْنِهِ نَوْعَانِ

دوسرے وہ حسن کہ جو ایسے معنی کی وجہ سے ہو جو مامور بہ کے غیر میں ہیں اور وہ مامور بہ جو معنی لذاتہ کی وجہ سے حسن ہے اس کی دو قسمیں ہیں،

مَا كَانَ الْمَعْنَى فِي وَضْعِهِ كَالصَّلٰوةِ فَإِنَّهَا تَتَأَدّٰى بِأَفْعَالٍ وَ أَقْوَالٍ

(ا) یہ کہ وہ معنی اس مامور بہ کی ذات میں موجود ہوں جیسا کہ صلوٰۃ، اس لئے کہ صلوٰۃ ایسے اقوال وافعال کے ذریعہ ادا ہوتی ہے

وُضِعَتْ لِلتَّعْظِيْمِ وَالتَّعْظِيْمُ حَسَنٌ فِي نَفْسِهِ إِلَّا أَنْ يَكُوْنَ فِي غَيْرِ حِيْنِهِ أَوْ فِيْ حَالِهِ

جو تعظیم کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور تعظیم حسن لذاتہ ہے مگر یہ کہ تعظیم اس کے وقت کے علاوہ یا اس کے حال کے علاوہ میں ہو

بطورِ تمہید (حسن اور قبح کی اصولی بحث):

مصنف رحمۃ اللہ علیہ قدرتِ ممکنہ اور میسرہ کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب "مامور بہ" (جس کام کا شریعت نے حکم دیا ہو) کے "حسن" ہونے کو بیان فرما رہے ہیں۔ کسی بھی مامور بہ کے لئے اسی طرح حسن ہونا ضروری ہے جس طرح ممانعت کے لئے قبیح ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ باری تعالیٰ حکیم ہے اور وہ حکیم کسی قبیح (بری) شے کا امر نہیں کرتا۔

علمِ کلام اور اصولِ فقہ میں "حسن" اور "قبح" کا اطلاق تین معنوں پر ہوتا ہے:

- کسی شے کا طبیعت کے لئے پسندیدہ ہونا (جیسے میٹھا) حسن ہے، اور ناپسندیدہ ہونا (جیسے کڑوا) قبیح ہے۔
- کسی شے کا صفتِ کمال ہونا (جیسے علم) حسن ہے، اور صفتِ نقصان ہونا (جیسے جہل) قبیح ہے۔
- کسی شے سے مدح وثواب کا متعلق ہونا (جیسے طاعت) حسنہ ہے، اور ذم وعقاب کا متعلق ہونا (جیسے معصیت) قبیحہ ہے۔

پہلے دونوں معنوں کے اعتبار سے حسن اور قبح کا فیصلہ بالاتفاق "عقل" کرتی ہے، البتہ تیسرے معنی (ثواب وعقاب) کے اعتبار سے مذاہب میں بڑا اختلاف ہے:

مذہبِ اشاعرہ: ان کے نزدیک حسن اور قبح خالص "شرعی" ہیں، یعنی عقل کا اس میں کوئی دخل نہیں۔ اگر شریعت نہ ہوتی تو کسی چیز پر ثواب یا عقاب مرتب نہ ہوتا۔

مذہبِ معتزلہ: ان کے نزدیک حسن اور قبح خالص "عقلی" ہیں، یعنی عقل ہی کسی شے میں حسن یا قبح پیدا کرتی ہے۔

مذہبِ اہلِ سنت (احناف/ ماتریدیہ): ان کے نزدیک حسن اور قبح "نفس الامر" (حقیقت) میں موجود ہوتے ہیں، لیکن اس کا فیصلہ کرنے والی اور بتانے والی شریعت (خطابِ شرعی) ہے۔ عقل محض ایک آلہ ہے جو اس حسن و قبح کو پہچانتی ہے، عقل خود کسی چیز میں حسن و قبح پیدا نہیں کرتی۔

مامور بہ کے اقسام

(فَصْلٌ فِي صِفَةِ الْحُسْنِ لِلْمَأْمُورِ بِهِ: اَلْمَأْمُورُ بِهِ نَوْعَانِ:)

اس تمہید کے بعد مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مامور بہ کی بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں:

1-: حَسَنٌ لِمَعْنًى فِي عَيْنِهِ (حَسَن لِذَاتِه): وہ مامور بہ جو اپنی ذات اور اپنے اندر موجود معنی کی وجہ سے حسن ہو، یعنی اس کا حسن اس کی اپنی ذات سے نکل رہا ہو۔

2-: حَسَنٌ لِمَعْنًى فِي غَيْرِهِ: وہ مامور بہ جس کی اپنی ذات میں حسن نہ ہو، بلکہ کسی 'غیر' (دوسری شے) کی وجہ سے اس میں حسن آ گیا ہو۔

مامور بہ حسن لعینہ کے اقسام:

(وَالَّذِي حَسَنٌ لِمَعْنًى فِي عَيْنِهِ نَوْعَانِ۔۔۔)

پھر مصنف "حسن لعینہ" (ذاتی حسن رکھنے والے مامور بہ) کی مزید دو قسمیں بیان کرتے ہیں:

پہلی قسم وہ ہے جس میں حسن اس کی "وضع" (بناوٹ اور ساخت) میں ہی موجود ہو۔

اس کی مثال صلوٰۃ (نماز) ہے۔ نماز مخصوص اقوال اور افعال کا مجموعہ ہے جو خالص اللہ کی "تعظیم" کے لئے وضع کئے گئے ہیں، اور تعظیم چونکہ اپنی ذات میں حسن ہے، اس لئے نماز بھی حسن لذاتہ (اپنی ذات کے اعتبار سے حسن) ہے۔

(إِلَّا أَنْ يَكُونَ فِي غَيْرِ حِينِهِ أَوْ حَالِهِ۔۔۔)

نماز اگرچہ اپنی ذات میں حسن اور اللہ کی تعظیم ہے، لیکن شریعت نے اس کے لئے مخصوص اوقات اور مخصوص حالات مقرر کیے ہیں۔ اگر نماز کو ان کے علاوہ ادا کیا جائے گا تو اس کا یہ حسن باقی نہیں رہے گا:

غَيْرِ حِينِهِ (وقت کے علاوہ): مثلاً اوقاتِ مکروہہ (طلوعِ آفتاب، استواء، اور غروبِ آفتاب) میں نماز پڑھنا، کیونکہ یہ اوقات شرکاء (سورج پرستوں) سے مشابہت رکھتے ہیں۔

غَيْرِ حَالِهِ (حالت کے علاوہ): مثلاً حالتِ حدث (بے وضو ہونا) یا حالتِ جنابت میں نماز پڑھنا۔ اسی طرح عورت کا

حالتِ حیض اورنفاس میں نماز پڑھنا۔ان حالات میں نمازادا کرنے سے نماز کا حسن ختم ہوجاتا ہےاورشریعت نے اسے منع کیا ہے۔

وَمَا اُلْتَحِقَ بِالْوَاسِطَةِ بِمَا كَانَ الْمَعْنٰى فِي وَضْعِهِ كَالزَّكٰوةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ

اور (دوسری قسم وہ ہے) جو کسی واسطے کے ذریعے اس (پہلی قسم) کے ساتھ ملحق ہو جس کی ذات میں معنی ہے، جیسے زکوٰۃ، روزہ اور حج

فَإِنَّ هٰذِهِ الْأَفْعَالَ بِوَاسِطَةِ حَاجَةِ الْفَقِيْرِ وَاشْتِهَاءِ النَّفْسِ وَ شَرَفِ الْمَكَانِ

کیونکہ یہ افعال فقیر کی حاجت، نفس کی شہوت اور مکان (بیت اللہ) کی شرافت کے واسطے سے

تَضَمَّنَتْ إِغْنَاءَ عِبَادِ اللهِ وَقَهْرَ عَدُوِّهٖ وَ تَعْظِيْمَ شَعَائِرِهٖ

اللہ کے بندوں کو غنی کرنے، اس کے دشمن (نفس) کو مغلوب کرنے، اور اس کے شعائر کی تعظیم کو متضمن ہیں

فَصَارَتْ حَسَنَةً مِنَ الْعَبْدِ لِلرَّبِّ عَزَّتْ قُدْرَتُهٗ بِلَا ثَالِثٍ مَعْنًى

پس یہ افعال بندے کی طرف سے باری تعالیٰ کے لئے کسی تیسرے معنی کے بغیر حسن ہو گئے

لِكَوْنِ هٰذِهِ الْوَسَائِطِ ثَابِتَةً بِخَلْقِ اللهِ تَعَالٰى وَمُضَافَةً إِلَيْهِ

اس لئے کہ یہ وسائط (واسطے) اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ثابت ہیں اور اسی کی طرف منسوب ہیں۔

بطورِتمہید:

پچھلے سبق میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے"حسن لعینہ"(اپنی ذات میں حسن رکھنے والے مامور بہ) کی دوقسمیں بتائی تھیں۔پہلی قسم وہ تھی جوبغیر کسی واسطے کے حسن ہو(حَسَن لِعَيْنِه بِلَا وَاسِطَة)،جس کی مثال"نماز" گزرچکی ہے۔اب اس عبارت میں دوسری قسم بیان کی جا رہی ہے جو"حَسَن لِعَيْنِه بِالْوَاسِطَة "ہے۔

(وَمَا اُلْتَحِقَ بِالْوَاسِطَةِ بِمَا كَانَ الْمَعْنٰى۔۔۔)

مصنف رحمۃ اللہ علیہ دوسری قسم بیان فرمارہے ہیں کہ یہ وہ قسم ہے جو بظاہرتوکسی"واسطے"سے حسن ہے،لیکن درحقیقت وہ پہلی قسم (حسن لعینہ) کے ساتھ ہی ملحق اورشامل ہے۔اس کی شریعت میں تین بڑی مثالیں ہیں: زکوٰۃ، روزہ اورحج۔

(فَإِنَّ هٰذِهِ الْأَفْعَالَ بِوَاسِطَةِ حَاجَةِ الْفَقِيْرِ۔۔۔)

بظاہران تینوں عبادات کی اپنی ذات میں کوئی حسن نہیں ہے:

1-:زکوٰۃ: بظاہرمحنت سے کمائے ہوئے مال کوضائع کرنا(اضاعتِ مال) ہے،جوکہ عقلاً درست نہیں،لیکن" حَاجَةِ

الْفَقِيْرِ "(فقیر کی ضرورت) کے واسطے سے اس میں حسن آ گیا کہ اس سے بندگانِ خدا غنی ہو رہے ہیں۔

2-: روزہ: بظاہر اپنے آپ کو بھوکا پیاسا رکھ کر مشقت میں ڈالنا اور ہلاک کرنا ہے، لیکن" اِشْتِهَاءِ النَّفْسِ "(نفسانی خواہشات) کے واسطے سے اس میں حسن آ گیا، کیونکہ روزہ اللہ کے دشمن یعنی نفسِ امارہ کی سرکوبی اور اسے مغلوب کرنے کا سبب ہے۔

3-: حج: بظاہر یہ محض مسافت طے کرنا، دشت نوردی اور صحرا گردی ہے جس میں کوئی حسن نہیں، لیکن" شَرَفِ الْمَكَانِ "(بیت اللہ کی عظمت وشرافت) کے واسطے سے اس میں حسن آ گیا ہے کہ اس سے اللہ کے شعائر کی تعظیم مقصود ہے۔

(فَصَارَتْ حَسَنَةً۔۔۔)

یہاں ایک بہت ہی باریک اور اصولی سوال پیدا ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب زکوٰۃ، روزہ اور حج میں حسن ان کی اپنی ذات سے نہیں بلکہ کسی "واسطے" (فقیر کی حاجت، نفس کی شرارت اور کعبہ کی عظمت) سے آیا ہے، تو پھر انہیں "حسن لغیرہ" (دوسرے کی وجہ سے حسن) کہنا چاہیے، آپ انہیں "حسن لعینہ" کی قسم میں کیوں شمار کر رہے ہیں؟

مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس کا نہایت شاندار اور منطقی جواب دیتے ہیں کہ یہ بات درست ہے کہ ان میں حسن واسطے سے آیا ہے، لیکن ذرا ان "واسطوں" کی حقیقت پر غور کریں:

کیا فقیر اپنی مرضی سے فقیر اور محتاج بنا ہے؟ نہیں، فقر خالص اللہ کی طرف سے ہے (کوئی جان بوجھ کر محتاج نہیں بننا چاہتا)۔

کیا نفسِ امارہ کی شرارت بندے کی بنائی ہوئی ہے؟ نہیں، اس کی عداوت خالص اللہ کی تخلیق ہے۔

کیا بیت اللہ کو شرف اور عظمت انسانوں نے دی ہے؟ نہیں، یہ عظمت محض اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ ہے۔

خلاصہ کلام: جب یہ تینوں واسطے بندے کے اختیار سے بالکل باہر ہیں اور محض" بِخَلْقِ اللهِ تَعَالٰى "(اللہ تعالیٰ کی تخلیق سے) ثابت ہیں، تو اصولِ فقہ کی رو سے بندے کے حق میں یہ واسطے" کالعدم "(نہ ہونے کے برابر) سمجھے جائیں گے۔ اور جب درمیان سے واسطہ ہی کالعدم ہو گیا، تو یہ تینوں افعال براہِ راست پہلی قسم یعنی "حسن لعینہ" (جو اپنی ذات میں حسن ہو) کے ساتھ ہی ملحق ہو گئے۔

وَحُكْمُ هٰذَيْنِ النَّوْعَيْنِ وَاحِدٌ وَهُوَ أَنَّ الْوُجُوْبَ مَتٰى ثَبَتَ لَا يَسْقُطُ

اور ان دونوں قسموں (حسن لعینہ بلا واسطہ اور بالواسطہ) کا حکم ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ واجب جب ثابت ہو جائے گا تو وہ ساقط نہ ہوگا

إِلَّا بِفِعْلِ الْوَاجِبِ أَوْ بِاعْتِرَاضِ مَا يُسْقِطُهٗ بِعَيْنِهٖ وَالَّذِيْ حَسَنٌ لِّمَعْنًى فِيْ غَيْرِهٖ

مگر واجب کو ادا کرنے سے، یا اس عارض کے پیش آنے سے جو بذاتِ خود واجب کو ساقط کر دے اور وہ مامور بہ جو حسن ہے ایسے معنیٰ کی وجہ سے جو اس کے غیر میں ہے

نَوْعَانِ مَا يَحْصُلُ الْمَعْنٰى بَعْدَهٗ بِفِعْلٍ مَّقْصُوْدٍ كَالْوُضُوْءِ وَالسَّعْيِ إِلَى الْجُمُعَةِ

دو قسم پر ہے، (۱) ایک یہ کہ وہ معنی اس (مامور بہ کو کرنے) کے بعد فعلِ مقصود سے حاصل ہو جیسے وضو اور سعی الی الجمعہ

وَمَا يَحْصُلُ الْمَعْنٰى بِفِعْلِ الْمَأْمُوْرِ بِهٖ كَالصَّلٰوةِ عَلَى الْمَيِّتِ وَالْجِهَادِ وَإِقَامَةِ الْحُدُوْدِ

(۲) اور دوسری قسم وہ کہ وہ معنی حاصل ہو جائے مامور بہ کو کرنے سے جیسے میت پر نماز پڑھنا، اور جہاد اور حدود قائم کرنا

فَإِنَّ مَا فِيْهِ الْحُسْنُ مِنْ قَضَاءِ حَقِّ الْمُسْلِمِ وَ كَبْتِ أَعْدَاءِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَالزَّجْرِ عَنِ الْمَعَاصِيْ يَحْصُلُ بِنَفْسِ الْفِعْلِ

پس بیشک وہ معنی جس میں حسن ہے یعنی مسلمان کا حق ادا کرنا، اللہ کے دشمنوں کو ذلیل کرنا اور معاصی سے روکنا، نفسِ فعل سے حاصل ہو جاتا ہے

وَحُكْمُ هٰذَيْنِ النَّوْعَيْنِ وَاحِدٌ أَيْضًا وَهُوَ بَقَاءُ الْوَاجِبِ بِوُجُوْبِ الْغَيْرِ وَسُقُوْطُهٗ بِسُقُوْطِ الْغَيْرِ

اور ان دو قسموں کا حکم بھی ایک ہے اور وہ واجب کا باقی رہنا ہے غیر کے ثابت رہنے سے اور واجب کا ساقط ہونا ہے غیر کے سقوط سے۔

(وَحُكْمُ هٰذَيْنِ النَّوْعَيْنِ وَاحِدٌ۔۔)

پچھلے اسباق میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے "حسن لعینہ" (جو اپنی ذات میں حسن ہو) کی دو قسمیں بیان کی تھیں: ایک وہ جو بلا واسطہ حسن ہو (جیسے نماز)، اور دوسری وہ جو کسی واسطے سے حسن ہو اور وہ واسطہ شریعت کا بنایا ہوا ہو (جیسے زکوٰۃ، روزہ، حج)۔

اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ ان دونوں قسموں کا مشترکہ حکم بیان فرما رہے ہیں۔ حکم یہ ہے کہ جب ان کا وجوب ثابت ہو جائے، تو وہ ذمے سے صرف دو صورتوں میں ساقط ہوتا ہے:

1-: بِفِعْلِ الْوَاجِبِ: انسان اس واجب کو ادا کر لے۔

2-: بِاعْتِرَاضِ مَا يُسْقِطُهٗ: کوئی ایسا عارض (مجبوری) پیش آ جائے جو بغیر کسی واسطے کے بذاتِ خود اس حکم کو ختم کر دے۔ جیسے عورت کو حَیض و نفاس (ماہواری وغیرہ) آ جائے تو یہ بذاتِ خود نماز کو ساقط کر دیتا ہے۔ اسی طرح جُنُون (پاگل پن) طاری ہو جائے تو یہ بذاتِ خود نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ سب کو ساقط کر دیتا ہے۔

مامور بہ حسن لغیرہ کے اقسام:

(وَالَّذِيْ حَسَنٌ لِّمَعْنًى فِيْ غَيْرِهٖ۔۔۔)

حسن لعینہ کے بعد اب مصنف رحمۃ اللہ علیہ مامور بہ کی دوسری بڑی قسم یعنی "حَسَنٌ لِمَعْنًى فِيْ غَيْرِهٖ" (وہ مامور بہ جس میں حسن ذاتی نہ ہو بلکہ کسی "غیر" کی وجہ سے آیا ہو) کو بیان کر رہے ہیں۔ اس کی بھی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: وہ مامور بہ کہ جس کو ادا کرنے کے بعد اس غیر کو حاصل کرنے کے لیے ایک "فِعْلِ مَّقْصُوْدٍ" (الگ سے مستقل فعل) ادا کرنا پڑے۔

مثال: جیسے وُضُوْء (وضو کرنا) اور السَّعْيِ إِلَى الْجُمُعَةِ (جمعہ کی طرف چل کر جانا)۔ وضو میں ذاتی طور پر کوئی حسن نہیں (یہ تو محض پانی بہانا ہے)، لیکن چونکہ یہ نماز کا وسیلہ ہے اس لیے اس میں حسن آ گیا ہے۔ لیکن وضو کرنے سے نماز خود بخود ادا نہیں ہو جاتی، بلکہ وضو کے بعد مستقلاً نماز ادا کرنی پڑتی ہے۔ اسی طرح جمعہ کی طرف چل کر جانے کے بعد جمعہ کی نماز الگ سے ادا کرنی پڑتی ہے۔

(وَمَا يَحْصُلُ الْمَعْنٰى بِفِعْلِ الْمَأْمُوْرِ بِهٖ۔۔۔)

دوسری قسم: یہ وہ مامور بہ ہے جس کو ادا کرتے ہی وہ "غیر" (جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا تھا) بھی خود بخود حاصل ہو جائے، اس کے لیے الگ سے کوئی عمل نہ کرنا پڑے۔ اس کی **تین مثالیں** ہیں:

1-: صَلٰوةِ عَلَى الْمَيِّتِ (نمازِ جنازہ): نماز جنازہ میں رکوع و سجود نہیں ہوتے، اس لیے یہ عام نماز کی طرح حسن لعینہ نہیں ہے۔ اس میں حسن اس لیے ہے کہ یہ "قَضَاءِ حَقِّ الْمُسْلِمِ" (مسلمان بھائی کا حق ادا کرنے) کا ذریعہ ہے۔ اور جوں ہی جنازہ پڑھا جاتا ہے، وہ حق خود بخود ادا ہو جاتا ہے، اس کے لیے کوئی الگ عمل نہیں کرنا پڑتا۔

2-: جِهَاد (جہاد کرنا): جہاد میں ذاتی طور پر کوئی حسن نہیں (کیونکہ یہ تو اللہ کے بندوں کو قتل کرنا اور شہروں کو اجاڑنا ہے)، لیکن یہ "كَبْتِ أَعْدَاءِ اللهِ" (اللہ کے دشمنوں کو ذلیل کرنے) اور کلمۃ اللہ کو بلند کرنے کا ذریعہ ہے، اس لیے اس میں حسن آ گیا۔ اور جوں ہی جہاد کیا جاتا ہے، یہ مقصد خود بخود حاصل ہو جاتا ہے۔

3-: إِقَامَةِ الْحُدُوْدِ (شرعی سزائیں قائم کرنا): کسی کو کوڑے مارنا یا ہاتھ کاٹنا ذاتی طور پر کوئی خوبی نہیں، لیکن یہ "الزَّجْرِ عَنِ الْمَعَاصِيْ" (گناہوں سے روکنے) کا سبب ہے، اس لیے اس میں حسن آ گیا۔ اور جوں ہی سزا دی جاتی ہے، گناہوں کی روک تھام خود بخود قائم ہو جاتی ہے۔

(وَحُكْمُ هٰذَيْنِ النَّوْعَيْنِ وَاحِدٌ أَيْضًا۔۔۔)

حسن لغیرہ کی ان دونوں قسموں کا مشترکہ حکم یہ ہے کہ ان کا دارومدار اس "غَيْر" (اصل مقصد) پر ہوتا ہے۔

بَقَاءُ الْوَاجِبِ بِوُجُوْبِ الْغَيْرِ: جب تک وہ غیر (مقصد) واجب رہے گا، تو یہ مامور بہ بھی واجب رہے گا۔ مثلاً جب تک نماز باقی ہے، وضو واجب رہے گا۔ جب تک جمعہ باقی ہے، سعی (چل کر جانا) واجب رہے گا۔ جب تک کفر باقی ہے، جہاد باقی رہے گا۔

سُقُوْطُهٗ بِسُقُوْطِ الْغَيْرِ: اگر وہ غیر (مقصد) ساقط ہو گیا، تو یہ مامور بہ بھی ساقط ہو جائے گا۔ مثلاً اگر نماز معاف ہو گئی

(جیسے حائضہ کے لیے) تو وضو بھی ساقط ہو گیا۔ اگر کچھ لوگوں نے نمازِ جنازہ پڑھ کر حق ادا کر دیا، تو باقی لوگوں سے نماز جنازہ ساقط ہو گئی۔ اگر کلمۃ اللہ بلند ہو گیا تو جہاد ساقط ہو گیا، اور اگر گناہ گار توبہ کر لے (بعض صورتوں میں) یا مر جائے تو حد (سزا) ساقط ہو جائے گی۔

فَصْلٌ فِي النَّهْيِ وَ هُوَ فِي صِفَةِ الْقُبْحِ يَنْقَسِمُ انْقِسَامَ الْأَمْرِ فِي صِفَةِ الْحُسْنِ

یہ فصل نہی کے بیان میں ہے اور نہی صفت قبح میں اسی طرح منقسم ہوتی ہے جیسا کہ امر صفت حسن میں منقسم ہوتا ہے

مَا قَبُحَ لِعَيْنِهِ وَضْعًا كَالْكُفْرِ وَالْعَبَثِ وَمَا الْتَحَقَ بِهِ بِوَاسِطَةِ عَدَمِ الْأَهْلِيَّةِ وَالْمَحَلِّيَّةِ شَرْعًا

(ایک وہ) جو قبیح لعینہ وضعاً ہوتی ہے جیسے کفر اور عبث کام، (دوم) وہ جو اول کے ساتھ عدم اہلیت اور عدم محلیت کے واسطہ سے شرعاً ملحق ہوتی ہے

كَصَلٰوةِ الْمُحْدِثِ وَبَيْعِ الْحُرِّ وَالْمَضَامِيْنِ وَالْمَلَاقِيْحِ وَحُكْمُ النَّهْيِ فِيْهِمَا بَيَانُ أَنَّهُ غَيْرُ مَشْرُوْعٍ أَصْلًا

جیسے محدث کی نماز، اور آزاد کی بیع اور اس نطفہ کی بیع جو پشت نر یا رحم مادہ میں ہو، اور ان دونوں قسموں میں نہی کا حکم اس بات کو بیان کرتا ہے کہ منہی عنہ بالکل غیر مشروع ہے۔

نہی کا بیان:

(فَصْلٌ فِي النَّهْيِ وَهُوَ فِي صِفَةِ الْقُبْحِ۔۔۔)

اس فصل میں نہی کا بیان ہے چنانچہ لغت میں نہی کے معنیٰ منع کرنے اور روکنے کے ہیں اور اصولیوں کی اصطلاح میں کسی شخص کا خود کو بڑا سمجھ کر دوسرے کو (لاتفعل) کہنا نہی ہے۔

جس طرح امر کا صیغہ خاص کے قبیل سے ہے، اسی طرح نہی کا صیغہ بھی خاص کے قبیل سے ہے۔

یہ اس لئے کہ صیغہ نہی ایسا لفظ ہے جو معنی تحریم کے لئے وضع کیا گیا ہے۔

نہی فعلِ منہی عنہ کے لئے صفتِ قبح کا تقاضہ کرتی ہے، جیسا کہ امر فعلِ مامور بہ کے لئے حسن کا تقاضہ کرتا ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جس طرح صفتِ حسن کے اعتبار سے امر کی تقسیم کی گئی ہے، اسی طرح صفتِ قبح کے اعتبار سے نہی کی بھی تقسیم کی گئی ہے۔ چنانچہ منہی عنہ (قبیح) کی اولاً دو قسمیں ہیں: (۱) قبیح لعینہ (۲) قبیح لغیرہ۔

قبیح لعینہ وہ ہے کہ جس کی ذات میں قبح ہو، اور قبیح لغیرہ وہ ہے کہ جس کی ذات میں قبح نہ ہو بلکہ غیر کی وجہ سے اس میں قبح آیا ہو۔

قبیح لعینہ کی اقسام:

مَا قَبُحَ لِعَيْنِهِ وَضْعًا كَالْكُفْرِ وَالْعَبَثِ:

پھر قبیح لعینہ کی مزید دو قسمیں ہیں: (۱) قبیح لعینہ وضعاً (۲) قبیح لعینہ شرعاً۔

اس کی پہلی قسم (قبیح لعینہ وضعاً) وہ ہے کہ جس کا قبح وضعی ہو، اور وہ شرع پر موقوف نہ ہو بلکہ اس کی قباحت عقلی ہو۔ اور قبیح لعینہ شرعاً وہ ہے کہ جس کا قبح محض شرع سے معلوم ہو جائے، اور عقل اس کے قبح کا ادراک کرنے سے قاصر ہو، بلکہ عقل اس کو جائز سمجھتی ہو۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے قبیح لعینہ وضعاً کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا جیسے کفر اور عبث۔

کیوں کہ واضعِ لغت نے لفظِ کفر کو ایسے فعل کے لئے وضع کیا ہے جو فعل فی نفسہ بغیر ورودِ شرع کے عقلاً قبیح ہو۔

الغرض کفر اپنی ذات اور وضع کے اعتبار سے قبیح چیز ہے، لہٰذا کفر قبیح لعینہ وضعاً ہوگا۔

اسی طرح فعلِ عبث بھی قبیح لعینہ وضعاً ہے، کیونکہ عبث وہ فعل کہلاتا ہے جس میں دین و دنیا کا کوئی فائدہ نہ ہو، اور ایسا کام اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح لعینہ ہوتا ہے۔

(وَمَا الْتَحَقَ بِهٖ بِوَاسِطَةِ عَدَمِ الْأَهْلِيَّةِ وَالْمَحَلِّيَّةِ شَرْعًا۔۔۔)

اس دوسری قسم کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ: **قبیح لعینہ کی دوسری قسم وہ ہے** جو من حیث الشرع عدم اہلیت اور عدم محلیت کے واسطہ سے قبیح لعینہ وضعاً کے ساتھ ملحق ہو۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے قبیح لعینہ شرعاً کی مثال دیتے ہوئے فرمایا: جیسے حالتِ حدث میں نماز، اور آزاد کی بیع، مضامین اور ملاقیح کی بیع۔

مضامین مضمون کی جمع ہے اور مضمون وہ مادہ منویہ ہے جو نر کی صلب میں ہو، اس کی بیع کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص یہ کہے کہ میں نے وہ بچہ فروخت کیا جو اس نر کی صلب میں مادہ منویہ کی شکل میں ہے۔

اور **ملاقیح** ملقوح یا ملقوحہ کی جمع ہے اور ملقوحہ وہ جنین ہے جو شکمِ مادر میں ہو۔

دونوں صورتوں میں مادہ منویہ شرعاً مال نہ ہونے کی وجہ سے محلِ بیع نہیں ہے، جس طرح کہ آزاد انسان محلِ بیع نہیں ہے۔

حالتِ حدث میں نماز قبیح لعینہ شرعاً اس لئے ہے کہ نماز فی نفسہ قبیح نہیں ہے کہ عقل کے ذریعہ اس کی قباحت کا ادراک ممکن ہو، بلکہ نماز فی نفسہ حسن ہے۔ البتہ شریعت نے نماز کے لئے طہارت کو شرط قرار دیا ہے، طہارت کے بغیر بندہ نماز کا اہل نہ ہوگا۔

لہٰذا شریعت کے حکم کے اعتبار سے حالتِ حدث میں نماز عدمِ اہلیت کے واسطہ سے قبیح لعینہ وضعاً کے ساتھ ملحق ہوگی، اور محدث کی نماز کے قبیح ہونے کا فیصلہ چونکہ شریعت نے کیا ہے اس لئے اس کا نام قبیح لعینہ شرعاً رکھ دیا ہے۔ اسی طرح آزاد، مضامین اور ملاقیح کی بیع قبیح ہے، مگر ان کے قبح کا ادراک عقل کے ذریعہ نہیں ہوا، بلکہ شریعت سے ہوا ہے۔

اس لئے کہ بیع کسی چیز کی بھی ہو عقلاً درست ہے، مگر چونکہ شریعت نے محلِ بیع کے لئے مالِ متقوم اور موجود ہونا شرط قرار دیا ہے، اور مذکورہ صورت میں آزاد، شریعت کی نظر میں مال نہیں ہے، اور مضامین و ملاقیح بھی مال نہیں ہیں اور موجود فی الخارج بھی نہیں ہیں۔

لہٰذا مذکورہ بیوع قبیح لعینہ وضعاً کے ساتھ ملحق ہوں گی اور ان کی قباحت چونکہ شریعت سے معلوم ہوئی ہے اس لئے اس کا نام ملحق بقبیح لعینہ شرعاً رکھ دیا ہے۔

وَحُكْمُ النَّهْيِ فِيهِمَا بَيَانُ أَنَّهُ غَيْرُ مَشْرُوعٍ أَصْلًا:

مذکورہ دونوں قسموں کا حکم مصنف رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مذکورہ دونوں قسموں میں فعلِ منہی عنہ من کل وجہ غیر مشروع ہوتا ہے۔ نہ ذاتاً مشروع ہوتا ہے اور نہ وصفاً، لہٰذا دونوں صورتوں میں فعل باطل ہوگا۔

وَمَا قَبُحَ لِمَعْنًى فِي غَيْرِهِ وَهُوَ نَوْعَانِ ① مَا جَاوَرَهُ الْمَعْنٰى جَمْعًا

اور دوسری قسم وہ ہے جو قبیح ہو ایسے معنی کی وجہ سے جو اس کے غیر میں ہیں، اور اس کی دو قسمیں ہیں، ایک یہ کہ وہ معنی اس کے ساتھ مجاور ہو جائے جمع ہو کر

كَالْبَيْعِ وَقْتَ النِّدَاءِ وَ الصَّلٰوةِ فِي الْأَرْضِ الْمَغْصُوبَةِ وَالْوَطْءِ فِي حَالَةِ الْحَيْضِ

جیسے جمعہ کی اذان کے وقت بیع کرنا اور ارضِ مغصوبہ (غصب کی ہوئی زمین) میں نماز پڑھنا، اور حالتِ حیض میں وطی (جماع) کرنا

وَحُكْمُهُ أَنَّهُ يَكُوْنُ صَحِيْحًا مَشْرُوْعًا بَعْدَ النَّهْيِ وَلِهٰذَا قُلْنَا إِنَّ وَطْأَهَا فِي حَالَةِ الْحَيْضِ

اور اس کا حکم یہ ہے کہ یہ نہی کے باوجود صحیح اور مشروع ہے، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ عورت سے حالتِ حیض میں وطی کرنا

يُحَلِّلُهَا لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ وَيَثْبُتُ بِهٖ إِحْصَانُ الْوَاطِئِ

اس کو شوہرِ اول کے لیے حلال کر دے گا (حلالہ ہو جائے گا) اور اس وطی سے واطی کا احصان ثابت ہو جائے گا،

② وَ مَا اتَّصَلَ بِهِ الْمَعْنٰى وَصْفًا كَالْبَيْعِ الْفَاسِدِ وَصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ

اور دوسری قسم یہ ہے کہ اس کے ساتھ وہ معنی وصف کے اعتبار سے متصل ہوں جیسے بیعِ فاسد اور یومِ نحر (عیدِ قربان کے دن) کا روزہ۔

قبیح لغیرہ کی اقسام:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے "قَبِيحٌ لِغَيْرِهٖ" (وہ فعل جس میں قباحت ذاتی نہ ہو بلکہ کسی عارض اور غیر کی وجہ سے آئی ہو) کی بنیادی اقسام اور ان کے احکام تفصیلاً بیان فرما رہے ہیں۔

۱. مَا جَاوَرَهُ الْمَعْنٰى جَمْعًا (قبیح لغیرہ مجاوراً):

اس قسم میں وہ بیرونی معنی جس کی وجہ سے فعل میں قباحت آئی ہے، وہ منہی عنہ کے لیے وصفِ لازم نہیں ہوتا بلکہ صرف اتفاقاً اس کے ساتھ ایک وقت میں جمع ہو جاتا ہے۔ اسی وجہ سے وہ معنی منہی عنہ سے الگ بھی ہو سکتا ہے۔ اس کی تین اہم مثالیں شرح میں دی گئی ہیں:

بَیع بو قتِ نداء: اذانِ جمعہ کے وقت خرید وفروخت کرنا۔ بیع اپنی ذات میں مشروع اور حلال ہے، لیکن اس میں قباحت "سَعْیِ إِلَی الْجُمُعَة" (جمعہ کی طرف دوڑنے) میں خلل ڈالنے کی وجہ سے آئی ہے۔ یہ قباحت بیع سے جدا ہوسکتی ہے، جیسے کوئی شخص چلتے چلتے بیع کرلے تو سعی میں خلل نہیں پڑتا۔

ارضِ مغصوبہ میں نماز: غصب شدہ زمین میں نماز پڑھنا۔ نماز فی نفسہٖ بہترین عبادت ہے، مگر اس میں قباحت "شَغْلِ مِلْكِ غَیْر" (دوسرے کی ملکیت پر ناجائز قبضہ کرنے) کی وجہ سے آئی ہے۔ یہ قباحت بھی نماز سے جدا ہوسکتی ہے (جیسے اپنی زمین میں نماز پڑھنا)۔

حالتِ حیض میں وطی: اپنی منکوحہ بیوی سے جماع کرنا اصلاً جائز ہے، لیکن اس وقت قباحت اس کے ساتھ جمع ہونے والی نجاست اور "قُلْ هُوَ أَذًى" (حیض کی اذیت) کی وجہ سے آئی ہے، جو کہ طہر کے دنوں میں جدا ہوجاتی ہے۔

حکم: اس پہلی قسم کا شرعی حکم یہ ہے کہ نہی کے باوجود فعل اپنی اصل کے اعتبار سے "صَحِیح" اور "مَشْرُوع" رہتا ہے، البتہ عارض کی وجہ سے وہ "مکروہِ تحریمی" ہوتا ہے۔

اسی صحت پر مصنف نے یہ ثمرہ مرتب فرمایا کہ اگر کوئی عورت اپنے پہلے شوہر سے طلاق یافتہ ہو اور دوسرے شوہر نے حالتِ حیض میں اس سے وطی کرلی، تو اگرچہ وہ گناہ گار ہوگا مگر حلالہ کی شرط پوری ہوجائے گی اور وہ عورت پہلے شوہر کے لیے حلال ہوجائے گی۔ اسی طرح زنا کی صورت میں رجم کی حد جاری کرنے کے لیے واطی کا "اِحْصَان" (شادی شدہ ہونا) اسی وطی سے ثابت ہوجائے گا۔

۲. مَا اتَّصَلَ بِهِ الْمَعْنٰی وَصْفًا (قبیح لغیرہ وصفاً):

یہ قبیح لغیرہ کی دوسری قسم ہے جہاں وہ قبیح معنی منہی عنہ کے ساتھ بطورِ وصفِ لازم ایسا متصل ہوتا ہے کہ اس سے کبھی جدا نہیں ہو سکتا۔ اس کی دو مثالیں ہیں:

بیعِ فاسد: جیسے کسی غلام کو شراب کے بدلے بیچنا۔ یہ بیع ارکان (ایجاب وقبول) کے اعتبار سے تو قبیح نہیں ہے، مگر اس کا ثمن (شراب) حرام ہے، اور ثمن چونکہ بیع کا وصفِ لازم ہے جو بیع سے جدا نہیں ہوسکتا، اس لیے یہ بیع فاسد ہوجائے گی۔

یوم النحر کا روزہ: عید الاضحیٰ کے دن روزہ رکھنا فی نفسہٖ روزہ ہونے کے اعتبار سے قبیح نہیں، مگر اس دن روزہ رکھنے میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر کردہ "خصوصی ضیافت" (مہمان نوازی) سے اعراض پایا جاتا ہے۔ چونکہ عید کے دن کا روزہ ضیافت سے اعراض کے وصفِ لازم سے کبھی جدا نہیں ہوسکتا، اس لیے یہ قبیح لغیرہ وصفاً ہے۔

حکم میں فرق: قبیح لغیرہ مجاوراً اور وصفاً کے حکم میں بڑا فرق یہ ہے کہ پہلی قسم (مجاوراً) میں فعلِ منہی عنہ "مکروہ" ہوتا ہے

لیکن نافذ ہوجاتا ہے، جبکہ دوسری قسم (وصفاً) میں قباحت کے شدید اتصال کی وجہ سے فعل "فاسد اور باطل" ہوجاتا ہے اور شریعت میں اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔

وَالنَّهْيُ	عَنِ	الْأَفْعَالِ	الْحِسِّيَّةِ	يَقَعُ	عَلَى	الْقِسْمِ	الْأَوَّلِ
اور	افعالِ حسیہ	(حسی کاموں)	سے نہی	قسمِ اول	(قبیح لعینہ)	پر	محمول ہوگی

وَالنَّهْيُ	عَنِ	الْأَفْعَالِ	الشَّرْعِيَّةِ	يَقَعُ	عَلَى	الْقِسْمِ	الْأَخِيْرِ
اور	افعالِ شرعیہ	(شرعی کاموں)	سے نہی	قسمِ اخیر	(قبیح لغیرہ وصفاً)	پر	محمول ہوگی

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ فِي الْبَابَيْنِ إِنَّهُ يَنْصَرِفُ إِلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ إِلَّا بِدَلِيْلٍ لِأَنَّ النَّهْيَ فِي اِقْتِضَاءِ الْقُبْحِ حَقِيْقَةٌ

اور امام شافعیؒ نے دونوں ابواب میں فرمایا کہ نہی قسمِ اول کی طرف پھرے گی مگر کسی دلیل سے اس لئے کہ نہی قبح کا تقاضہ کرنے میں حقیقت ہے

كَالْأَمْرِ فِي اِقْتِضَاءِ الْحُسْنِ فَيَنْصَرِفُ مُطْلَقُهُ إِلَى الْكَامِلِ مِنْهُ كَالْأَمْرِ

جیسا کہ امر حسن کا تقاضہ کرنے میں حقیقت ہے لہٰذا نہی مطلق کو اس کے فردِ کامل (قبیح لعینہ) کی طرف پھیرا جائے گا جیسا کہ امر کا حکم ہے۔

یہ اصولِ فقہ کی ایک نہایت معرکہ آراء اور بنیادی بحث ہے جس میں احناف اور شوافع رحمہم اللہ کا بڑا اختلاف سامنے آتا ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس بحث کو سمجھانے کے لیے افعال کی دو قسمیں بیان کی ہیں: افعال حسیہ اور افعال شرعیہ:

بطورِ تمہید اصطلاحات کی تعریف:

الْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ (افعالِ حسیہ): یہ وہ افعال ہیں جن کا اچھا یا برا ہونا عقلِ انسانی سے معلوم ہو جائے اور ان کا وجود شرع پر موقوف نہ ہو، جیسے قَتل، زِنا، اور شُربِ خَمر (شراب نوشی)۔

الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ (افعالِ شرعیہ): یہ وہ افعال ہیں جن کی حقیقت اور وجود کا پتہ صرف شریعت کے بتانے سے چلتا ہے، جیسے صَلٰوۃ، صَوم، اور بَیع۔

وَالنَّهْيُ عَنِ الْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ...:

احناف رحمہم اللہ کا مسلک: ہمارے نزدیک اگر شریعت کسی حسی کام سے روکے (افعالِ حسیہ)، تو وہ "قَبِيْحٌ لِعَيْنِهٖ" (اپنی ذات میں برا) بن جاتا ہے اور وہ کام بالکل باطل ہوجاتا ہے۔ لیکن اگر شریعت کسی شرعی کام سے روکے (افعالِ شرعیہ)، جیسے عید کے دن روزہ رکھنے یا بیعِ فاسد سے، تو نہی کا یہ حکم اس فعل کو اپنی اصل میں باطل نہیں کرتا، بلکہ وہ فعل "قَبِيْحٌ لِغَيْرِهٖ وَصْفًا" بن جاتا ہے۔ یعنی

وہ کام اپنی اصل (ارکان) کے اعتبار سے مشروع رہتا ہے مگر بیرونی صفت کی وجہ سے فاسد ہوتا ہے۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ فِي الْبَابَيْنِ إِنَّهُ يَنْصَرِفُ ۔۔۔:

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک: امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ احناف رحمۃ اللہ علیہم کے اس فرق کو نہیں مانتے۔ان کے نزدیک چاہے افعالِ حسیہ ہوں یا افعالِ شرعیہ، شریعت کی نہی (ممانعت) جہاں بھی آئے گی، وہ فعل کو ہمیشہ قسمِ اول یعنی" قَبِيْحٌ لِعَيْنِهِ "(ذاتی طور پر باطل) بنا دے گی۔ان کے نزدیک بیعِ فاسد ہو یا عید کا روزہ، وہ سرے سے منعقد ہی نہیں ہوتے اور بالکل باطل (کالعدم) ہو جاتے ہیں، الا یہ کہ کوئی خاص دلیل موجود ہو۔

لِأَنَّ النَّهْيَ فِي اقْتِضَاءِ الْقُبْحِ حَقِيْقَةً ۔۔۔)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی عقلی دلیل: وہ فرماتے ہیں کہ شریعت کا یہ اصول ہے کہ جب امرِ مطلق (کسی چیز کا عام حکم) آتا ہے، تو وہ اپنے فردِ کامل یعنی حَسَنٌ لِعَيْنِهِ (ذاتی اچھائی) کا تقاضہ کرتا ہے۔ بالکل اسی طرح جب شریعت میں نَهْيٌ مُطْلَقٌ (کسی چیز کی عام ممانعت) آئے گی، تو وہ بھی اپنے فردِ کامل یعنی قَبِيْحٌ لِعَيْنِهِ (ذاتی برائی) کا ہی تقاضہ کرے گی۔

لہٰذا، شوافع رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک نہی کا حقیقی تقاضہ فعل کو جڑ سے باطل کرنا ہے، چاہے وہ فعل حسی ہو یا شرعی۔ممانعت آجانے کے بعد اس فعل میں صحت کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

وَ لَايَلْزَمُ الظِّهَارُ لِأَنَّ كَلَامَنَا فِي حُكْمٍ مَطْلُوْبٍ تَعَلَّقَ بِسَبَبٍ مَشْرُوْعٍ

اور مسئلہ ظہار کو لے کر اعتراض نہیں ہو سکتا اس لئے کہ ہماری گفتگو ایسے حکم میں ہے جو مطلوب ہو اور جو حکم ایسے سبب کے ساتھ متعلق ہو جو سبب اس حکم کے لئے مشروع ہو،

لَهُ أَيَبْقَى سَبَبًا وَالْحُكْمُ بِهِ مَشْرُوْعًا مَعَ وُقُوْعِ النَّهْيِ عَلَيْهِ

کیا سبب پر نہی وارد ہونے کے باوجود وہ سبب اس حکم کے لئے مسبب رہے گا،

وَ أَمَّا مَا هُوَ جَزَاءٌ شُرِعَ زَاجِرًا فَيَعْتَمِدُ حُرْمَةَ سَبَبِهِ كَالْقِصَاصِ

بہرحال وہ حکم جو ایسی جزاء ہے جس کو زاجر اور مانع بنا کر مشروع کیا گیا ہے تو وہ حکم اپنے سبب کی حرمت کا تقاضہ کرے گا جیسا کہ قصاص۔

(وَلَا يَلْزَمُ الظِّهَارُ لِأَنَّ كَلَامَنَا فِي حُكْمٍ مَطْلُوْبٍ ۔۔۔)

اعتراض کی تمہید: مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے موقف کی طرف سے وارد ہونے والے ایک بڑے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اصل قاعدہ یہ ہے کہ جب بھی کسی شرعی فعل پر نہی (ممانعت) وارد ہو جائے تو اس فعل کی مشروعیت بالکل ختم

ہوجاتی ہے اور وہ باطل ہوجاتا ہے۔اس پر احناف رحمۃ اللہ علیہم پر یہ اعتراض کیا گیا کہ "ظہار" (بیوی کو ماں کے کسی عضو سے تشبیہ دینا) بھی بالاتفاق ایک شرعی منہی عنہ فعل ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قرآنِ پاک میں "مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا" فرما کر اس سے منع کیا ہے۔

اعتراض کا حاصل: جب ظہار ممنوع اور حرام ہے، تو احناف رحمۃ اللہ علیہم کے اپنے قاعدے کے مطابق اسے کسی مشروع حکم (جیسے وجوبِ کفارہ) کا سبب نہیں بننا چاہیے تھا، حالانکہ احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک بھی ظہار کرنے سے کفارہ واجب ہوجاتا ہے۔امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اعتراض یہ ہے کہ جب سبب خود غیر مشروع اور حرام ہو، تو وہ کسی مشروع حکم کا سبب کیسے بن سکتا ہے؟

(وَأَمَّا مَا هُوَ جَزَاءُ شُرِعَ زَاجِرًا۔۔۔۔:)

احناف رحمۃ اللہ علیہم کا جواب: مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس کا نہایت ٹھوس اصولی جواب دیتے ہیں کہ یہاں ہماری گفتگو ایسے احکام میں ہورہی ہے جو اصالتاً شریعت میں مطلوب ہوں (جیسے بیعِ فاسد یا عید کا روزہ)، جبکہ ظہار اس قبیل سے نہیں ہے۔ظہار تو حقیقت میں ایک گناہ ہے جس پر شریعت نے ایک سزا اور رکاوٹ کے طور پر حکم لاگو کیا ہے۔

اصولی قاعدہ: شریعت میں جو حکم بطورِ "جَزَاءً زَاجِرًا" (ڈانٹ ڈپٹ، سزا اور گناہ سے روکنے کا بدل) بنا کر مشروع کیا گیا ہو، تو وہ حکم اپنے سبب کی مشروعیت کا نہیں بلکہ اپنے سبب کی حُرمت اور ممانعت کا تقاضہ کرتا ہے۔

نظیر اور مثال: اس کی سب سے واضح مثال "قِصاص" ہے۔کسی انسان کو ناحق قتل کرنا (قتلِ عمد) بالاتفاق سخت حرام اور غیر مشروع کام ہے۔لیکن اس غیر مشروع اور حرام فعل پر شریعت نے قصاص کا مشروع حکم مرتب کیا ہے۔قتلِ عمد کا حرام ہونا قصاص کے وجوب کو باطل نہیں کرتا، بلکہ قتل کا حرام ہونا ہی قصاص کے وجوب کو اور زیادہ پکا (محقق) کردیتا ہے۔

مسئلہ ظہار پر انطباق: بالکل اسی طرح ظہار کا فعل اگرچہ ممنوع اور حرام ہے، مگر یہ حرمت اسے وجوبِ کفارہ کا سبب بننے سے نہیں روکتی۔ بلکہ ظہار جتنا بڑا گناہ ہوگا، شریعت کی طرف سے اس پر زاجر اور مانع کے طور پر کفارے کا وجوب اتنا ہی زیادہ پکا ہو جائے گا۔پس ثابت ہوا کہ ممانعت اور عجز کے باوجود ظہار کا ایجابِ جزا (کفارہ واجب کرنے) کی صلاحیت رکھنا احناف رحمۃ اللہ علیہم کے اصولی قواعد کے عین مطابق ہے۔

وَ لَنَا أَنَّ النَّهْيَ يُرَادُ بِهِ عَدَمُ الْفِعْلِ مُضَافًا إِلَى اخْتِيَارِ الْعِبَادِ وَكَسْبِهِمْ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نہی سے ایسے عدمِ فعل کو طلب کیا جاتا ہے جو بندوں کے اختیار اور ان کے کسب کی طرف منسوب ہو

فَيَعْتَمِدُ التَّصَوُّرَ لِيَكُونَ الْعَبْدُ مُبْتَلًى بَيْنَ أَنْ يَكُفَّ عَنْهُ بِاخْتِيَارِهِ فَيُثَابَ عَلَيْهِ

پس نہی منہی عنہ کے متصور الوجود ہونے کا تقاضہ کرتی ہے تاکہ بندہ آزمائش میں مبتلا ہوجائے اس درمیان کہ وہ اپنے اختیار سے رکے تو ثواب پائے

وَ بَيْنَ أَنْ يَفْعَلَهُ بِاخْتِيَارِهِ فَيُعَاقَبَ عَلَيْهِ هَذَا هُوَ الْحُكْمُ الْأَصْلِيُّ فِي النَّهْيِ

اور اس درمیان کہ بندہ منہی عنہ کو اپنے اختیار سے کرے تو اس پر عذاب دیا جائے، نہی کے بارے میں یہی حکمِ اصلی ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے اس بات پر احناف رحمہم اللہ کی دلیل بیان فرما رہے ہیں کہ افعالِ شرعیہ (جیسے عید کا روزہ یا بیعِ فاسد) پر جب نہی وارد ہوتی ہے تو وہ باطل کیوں نہیں ہوتے، بلکہ "قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ وَصْفًا" کیوں بنتے ہیں۔

۱۔ نہی کا حقیقی مقصد اور تصورِ فعل:

دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ شریعت میں "نہی" (ممانعت) کا اصل مقصد یہ ہوتا ہے کہ بندہ اپنے ارادے اور طاقت سے کسی کام کو چھوڑ دے۔ اب عقل کا قاعدہ ہے کہ کسی کام کو چھوڑنے کا حکم اسی وقت دیا جا سکتا ہے جب وہ کام کرنا بندے کے لیے ممکن اور "مُتَصَوَّرُ الْوُجُوْد" (قابلِ انجام) ہو۔

اگر بندہ وہ کام کرنے کی طاقت ہی نہ رکھتا ہو، یا وہ کام ہونا ہی ناممکن ہو، تو وہاں ممانعت کرنا فضول ہے۔ لہٰذا، نہی خود اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ منہی عنہ فعل اپنی اصل میں درست اور ممکن ہو تاکہ بندے کا امتحان اور آزمائش لی جا سکے۔ اگر بندہ قدرت کے باوجود اللہ کے خوف سے رکے گا تو ثواب پائے گا، اور اگر ارتکاب کرے گا تو سزا کا مستحق ہوگا۔ اگر اختیار ہی نہ ہو تو اسے شریعت کی اصطلاح میں "نہی" نہیں بلکہ "نفی" یا "نسخ" کہا جاتا ہے۔

۲۔ نہی اور نفی کے درمیان فرق کی حسی مثالیں:

شرح میں نہی (ممانعت) اور نفی (ناممکن ہونے) کے فرق کو دو نہایت واضح مثالوں سے سمجھایا گیا ہے:

کوزے (برتن) کی مثال: اگر ایک برتن میں پانی سرے سے موجود ہی نہ ہو اور کسی سے کہا جائے کہ "اس برتن سے پانی مت پیو"، تو یہ نفی ہے۔ کیونکہ پانی نہ ہونے کی وجہ سے پینا ویسے ہی ناممکن ہے، اس میں بندے کے اختیار کا کوئی دخل نہیں۔ لیکن اگر برتن میں پانی موجود ہو اور پھر کہا جائے کہ "پانی مت پیو"، تو یہ نہی ہے۔ کیونکہ اب پینا ممکن ہے، مگر بندہ اپنے اختیار سے رک کر امتحان دے رہا ہے۔

بینا اور نابینا کی مثال: اگر کسی پیدائشی نابینا (اندھے) سے کہا جائے کہ "مت دیکھو"، تو یہ نفی ہے، کیونکہ وہ چاہ کر بھی نہیں دیکھ سکتا۔ لیکن اگر کسی آنکھوں والے (بینا) شخص سے کہا جائے کہ "فلاں چیز کی طرف مت دیکھو"، تو یہ نہی ہے؛ کیونکہ وہ دیکھنے پر قادر ہے مگر اپنے اختیار اور ارادے سے شریعت کے حکم پر عمل کرتے ہوئے نظریں جھکا رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نہی پر عمل کرنے سے ثواب ملتا ہے، جبکہ نفی میں کوئی اختیاری عمل نہ ہونے کی وجہ سے نہ کوئی ثواب ہوتا ہے اور نہ عذاب۔

فقہی مسئلہ پر انطباق (توجہ الی بیت المقدس):

خلاصہ بحث: اس پورے قاعدے کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ نہی کے لیے منہی عنہ کا شرعاً ممکن ہونا ضروری ہے۔ اسی بنیاد پر فقہاء فرماتے ہیں کہ ہجرت کے بعد جب قبلہ تبدیل ہو گیا، تو اب نماز میں بیت المقدس کی طرف رخ کرنے کی جو ممانعت ہے، وہ شریعت کی اصطلاح میں "نفی" ہے نہ کہ "نہی"۔ کیونکہ تحویلِ قبلہ کے بعد اب بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنا شرعاً متصور اور ممکن ہی نہیں رہا، وہ فعل اب سرے سے نماز ہی نہیں بن سکتا۔ بخلاف عید کے دن روزے کے، کہ روزہ رکھنا شرعاً متصور ہے (ارکان پائے جا رہے ہیں)، اسی لیے وہاں ممانعت "نہی" کہلاتی ہے اور روزہ فاسد صفت کے ساتھ منعقد ہو جاتا ہے۔

فَأَمَّا الْقُبْحُ فَوَصْفٌ فَقَائِمٌ بِالنَّهْيِ يُثْبَتُ مُقْتَضَى بِهِ تَحْقِيقًا لِلْحُكْمِهِ،

بہر حال (منہی عنہ) کا قبح ایسا وصف ہے جو نہی کے سبب سے قائم ہے اور یہ وصفی (قبح) نہی سے بطورِ اقتضاء ثابت ہوتا ہے، نہی کے حکم کو ثابت کرنے کے لئے، لہٰذا

فَلَایَجُوزُ تَحْقِيقُهُ عَلَى وَجْهٍ يَبْطُلُ بِهِ مَا أَوْجَبَهُ وَ اِقْتَضَاهُ بَلْ يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْأَصْلِ

اس وصفِ قبح کا اثبات اس طرح جائز نہیں کہ اس وصف کا موجب و مقتضی یعنی نہی باطل ہو جائے، بلکہ اقتضاءاً اصل (نہی) پر عمل کرنا واجب ہوگا

فِي مَوْضِعِهِ، وَالْعَمَلُ بِالْمُقْتَضَى بِقَدْرِ الْإِمْكَانِ وَهُوَ

اس کی جگہ میں اور مقتضی پر بقدرِ امکان عمل واجب ہوگا اور وہ بقدرِ امکان عمل یہ ہے

أَنْ يُجْعَلَ الْقُبْحُ وَصْفًا لِلْمَشْرُوعِ، فَيَصِيرُ مَشْرُوعًا بِأَصْلِهِ غَيْرَ مَشْرُوعٍ بِوَصْفِهِ فَيَصِيرُ

کہ قبح کو مشروع کا وصف قرار دیا جائے، پس وہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو جائے گا، پس وہ ہو جائے گا

فَاسِدًا مِثْلَ الفَاسِدِ مِنَ الْجَوَاهِرِ وَ لَاتَنَافِيَ بَيْنَهُمَا۔ فَالْمَشْرُوعُ يَحْتَمِلُ

فاسد، جواہرِ فاسدہ کے مانند، اور ان دونوں کے درمیان کوئی منافات (ٹکراؤ) نہیں ہے، پس مشروع احتمال رکھتا ہے

الْفَسَادَ بِالنَّهْيِ كَالْإِحْرَامِ الْفَاسِدِ، فَوَجَبَ إِثْبَاتُهُ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ،

نہی کی وجہ سے فساد کا، جیسا کہ احرامِ فاسد، لہٰذا اس کا اثبات اسی طریقے پر واجب ہوا

رِعَايَةً لِمَنَازِلِ الْمَشْرُوعَاتِ وَمُحَافَظَةً لِحُدُودِهَا۔

مشروع احکام کے مراتب کی رعایت کرتے ہوئے اور ان کی حدود کی محافظت کرتے ہوئے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے "قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ وَصْفًا" (وہ فعل جس کا قبح بیرونی صفت کی وجہ سے ہو) کا نہایت جاندار عقلی و نقلی دفاع فرما رہے ہیں، جو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے موقف کے برخلاف احناف رحمہم اللہ کے اصولِ صحت کی بنیاد ہے۔

قُبْحُ الْوَصْفِ اور نہی کا تقاضا:

جب شریعت کسی ایسے فعل سے روکتی ہے جو اصلاً عبادات یا معاملاتِ شرعیہ میں سے ہو (جیسے عید کا روزہ یا عیب دار سودا بیچنا)، تو احناف رحمہم اللہ کے نزدیک اس فعل میں آنے والا قبح ذاتی نہیں ہوتا بلکہ نہی کی وجہ سے پیدا ہونے والا ایک "وصفی قبح" ہوتا ہے۔ نہی کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ وہ فعل اپنی اصل میں ممکن اور مشروع ہوتا کہ اس سے رکنے کی آزمائش پوری ہو سکے۔ اگر ہم نہی آنے کی وجہ سے پورے فعل کو جڑ سے باطل (کالعدم) قرار دے دیں، جیسا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے، تو نہی کا اپنا مقتضی ہی باطل ہو جائے گا، کیونکہ معدوم اور ناممکن چیز سے روکنا عبث ہے۔

بَلْ يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْأَصْلِ۔۔:

اصولِ شریعت کا تقاضا یہ ہے کہ کلامِ الٰہی پر عمل کرتے ہوئے "اصل" (فعل کی بنیادی مشروعیت) کو بھی برقرار رکھا جائے اور نہی کے "مقتضی" (منع اور برائی) کو بھی جگہ دی جائے۔ اس کا واحد حل احناف رحمہم اللہ نے یہ نکالا کہ بقدرِ امکان عمل کیا جائے؛ یعنی اس فعل کو "مَشْرُوعًا بِأَصْلِهِ غَيْرَ مَشْرُوعٍ بِوَصْفِهِ" قرار دیا جائے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ فعل اپنے ارکان اور بنیادی حقیقت کے اعتبار سے تو جائز رہے گا، مگر اس کے ساتھ جڑی بری صفت کی وجہ سے وہ شریعت کی نظر میں "فاسد" کہلائے گا۔

جَوَاهِرِ فَاسِدَة اور اِحْرَامِ فَاسِد کی نظائر:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس اچھائی اور برائی کے اکٹھے ہونے کو دو لاجواب مثالوں سے واضح فرمایا ہے:

جواہرِ فاسدہ کی مثال: جیسے ایک نہایت قیمتی موتی یا ہیرا ہو جس کی چمک دمک چلی جائے یا اس میں کوئی لکیر/نقصان آ جائے۔ اب اس کی ذات (جواہر ہونا) تو باطل نہیں ہوئی، لیکن اس کے وصف میں عیب آ گیا ہے۔ پس وہ موتی اپنی ذات میں موتی ہی رہے گا مگر صفت کے اعتبار سے فاسد کہلائے گا۔ مشروع اور فاسد کا یہ اجتماع عقلاً بالکل ممکن ہے۔

احرامِ فاسد کی نظیر: اگر کوئی شخص حج کا احرام باندھے اور وقوفِ عرفہ سے پہلے جماع کر کے اپنے احرام کو توڑ دے، تو شریعت کے نزدیک اس کا احرام "فاسد" ہو جاتا ہے۔ لیکن احرام فاسد ہونے کے باوجود شریعت کا حکم ہے کہ وہ حج کے بقیہ تمام ارکان اسی احرام کے ساتھ پورے کرے، اور اگلے سال اس کی قضاء بھی کرے۔ یہ اس بات کی واضح نقلی دلیل ہے کہ وصف میں فساد آنے سے احرام کی اصل مشروعیت ختم نہیں ہوئی، تبھی تو اس پر احرام کے احکام لاگو ہیں۔

خلاصہ کلام: احناف رحمۃ اللہ علیہم کا یہ اسلوبِ اجتہاد شریعت کے احکامات کے مراتب (رِعَايَةً لِمَنَازِلِ الْمَشْرُوعَاتِ) کی لاجواب رعایت کرتا ہے۔ یہ باطل اور مشروع کے درمیان ایک مضبوط حدِ فاصل قائم رکھتا ہے، تاکہ نہ تو اللہ کا حکم ضائع ہو اور نہ ہی نہی کی زجر و توبیخ کا مقصد فوت ہو۔

وَعَلَى هَذَا الْأَصْلِ قُلْنَا: إِنَّ الْبَيْعَ بِالْخَمْرِ مَشْرُوعٌ بِأَصْلِهِ، وَ هُوَ وُجُودُ رُكْنِهِ فِي مَحَلِّهِ

اور اسی اصل پر ہم نے کہا کہ شراب کے عوض بیع مشروع ہے اپنی اصل کے اعتبار سے، اور وہ بیع کے رکن کا اس کے محل میں پایا جانا ہے،

غَيْرُ مَشْرُوعٍ بِوَصْفِهِ وَ هُوَ الثَّمَنُ، لِأَنَّ الْخَمْرَ مَالٌ غَيْرُ مُتَقَوَّمٍ، فَيَصْلُحُ ثَمَنًا مِنْ وَجْهٍ دُونَ وَجْهٍ

اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اور وہ وصف ثمن ہے، اس لئے کہ شراب مالِ غیر متقوم ہے، پس شراب ثمن بننے کی صلاحیت رکھتی ہے من وجہ نہ کہ من وجہ،

فَصَارَ فَاسِدًا لَا بَاطِلًا، وَكَذَلِكَ بَيْعُ الرِّبَا غَيْرُ مَشْرُوعٍ بِوَصْفِهِ، وَ هُوَ الْفَضْلُ فِي الْعِوَضِ،

تو یہ بیع فاسد ہوگی نہ کہ باطل، اور اسی طرح بیعِ ربو غیر مشروع ہے اپنے وصف کے اعتبار سے اور وہ وصف عوض میں زیادتی ہے،

وَكَذَلِكَ الشَّرْطُ الْفَاسِدُ فِي مَعْنَى الرِّبَا۔

اور اسی طرح شرطِ فاسد ربو کے معنی میں ہے۔

جب ماقبل کے سبق سے یہ ضابطہ مکمل طور پر معلوم ہو گیا کہ افعالِ شرعیہ پر جب نہی (ممانعت) وارد ہوتی ہے، تو احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک منہی عنہ اپنی اصل کے لحاظ سے مشروع اور وصف کے لحاظ سے غیر مشروع رہتا ہے، تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس تعلیمی سلسلے کو آگے بڑھاتے ہوئے اس پر تین اہم عملی فقہی جزئیات پیش کر رہے ہیں:

۱۔ پہلا مسئلہ: شراب کو ثمن (قیمت) بنا کر خرید و فروخت کرنا (الْبَيْعَ بِالْخَمْرِ):

مشروع بأصله: چونکہ بیع کا حقیقی رکن "مبادلة المال بالمال بالتراضی" (آپس کی رضامندی سے مال کا مال سے تبادلہ) یہاں پایا جا رہا ہے، اس لیے یہ بیع اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے۔ شراب بذاتِ خود ایک مال ہے (کیونکہ بعض لوگ اسے مال سمجھتے ہیں اور اس کی مادی قیمت ہے)۔

غیر مشروع بوصفه: مگر چونکہ شراب ایک مسلمان کے حق میں "مالِ غیر متقوم" (وہ مال جس سے فائدہ اٹھانا شرعاً جائز نہ ہو) ہے، اس لیے مسلمان کے لیے یہ کامل ثمن (قیمت) بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ ثمن چونکہ بیع کا وصفِ زائد ہے، اس لیے وصف میں خلل آنے کی وجہ سے یہ بیع باطل (کالعدم) نہیں ہوگی، بلکہ بیعِ فاسد کہلائے گی۔

شرعی اثر: چونکہ یہ بیع فاسد ہے باطل نہیں، اس لیے احناف رحمۃ اللہ علیہم کے اصول کے مطابق خریدار کے قبضہ کر لینے کے بعد اس مال میں ملکیتِ فاسد ثابت ہو جائے گی اور یہ مفیدِ ملک ہوگی۔

۲۔ دوسرا مسئلہ: بیعِ ربو یعنی سود کا معاملہ (بَيْعُ الرِّبَا):

اگر کوئی شخص سود پر مبنی معاملہ کرتا ہے، مثال کے طور پر ۲۰۰ گرام چاندی کا تبادلہ ۳۰۰ گرام چاندی سے کرتا ہے، تو یہ معاملہ بھی اپنی اصل کے لحاظ سے مشروع ہے مگر اپنے وصف کے لحاظ سے غیر مشروع ہے۔

اصولی وجہ: یہاں بھی بنیادی طور پر مال کا مال سے تبادلہ پایا جا رہا ہے جو کہ بیع کا رکن ہے۔ لیکن شریعت نے تبادلے کے وقت دونوں عوضین میں کامل مساوات (برابری) کو شرطِ وصف قرار دیا تھا۔ چونکہ ایک طرف ۱۰۰ گرام چاندی کی ایسی زیادتی (فضل) موجود ہے جس کے مقابلے میں دوسری طرف کوئی عوض نہیں، اس لیے مساوات کا یہ وصفِ لازم فوت ہو گیا۔

وصف فوت ہونے کی وجہ سے بیعِ ربوا احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک باطل نہیں ہوتی بلکہ فاسد ہوتی ہے، اور قبضہ کر لینے کے بعد ملکیت منتقل ہو جاتی ہے، اگرچہ سود کا گناہ اپنی جگہ قائم رہتا ہے۔

۳۔ تیسرا مسئلہ: بیع میں شرطِ فاسد لگانا (الشَّرْطُ الْفَاسِدُ):

شرطِ فاسد اس شرط کو کہتے ہیں جس کا تقاضا بیع خود نہیں کرتی اور نہ ہی وہ عرف میں متعارف ہو، بلکہ اس سے کسی ایک فریق (بائع یا مشتری) کو ناجائز فائدہ پہنچ رہا ہو (جیسے مکان اس شرط پر بیچنا کہ بیچنے والا ایک سال تک اسی میں مفت رہے گا)۔

فقہی حکم: ایسی بیع میں بھی خرید و فروخت کے تمام بنیادی ارکان اور محل بالکل درست پائے جاتے ہیں (مشروع بأصلہ)۔ لیکن اس کے ساتھ لگائی گئی یہ فاسد شرط سود (ربا) کے معنی میں آتی ہے، جو کہ بیع کے وصف میں خرابی پیدا کرتی ہے۔

لہٰذا، شرطِ فاسد کی وجہ سے بھی بیع اپنی اصل میں برقرار رہے گی مگر وصف کے لحاظ سے غیر مشروع ہونے کی وجہ سے بیعِ فاسد کہلائے گی، اسے سرے سے باطل نہیں کہا جائے گا۔

وَكَذٰلِكَ صَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ مَشْرُوعٌ بِأَصْلِهِ، وَهُوَ الْإِمْسَاكُ لِلّٰهِ تَعَالٰى فِي وَقْتِهِ

اور اسی طرح یوم النحر کا روزہ مشروع ہے اپنی اصل کے اعتبار سے، اور وہ رکنا ہے اللہ تعالیٰ کے لئے روزہ کے وقت میں،

غَيْرُ مَشْرُوعٍ بِوَصْفِهِ، وَ هُوَ الْإِعْرَاضُ عَنِ الضِّيَافَةِ الْمَوْضُوعَةِ فِي هٰذَا الْوَقْتِ

غیر مشروع ہے اپنے وصف کے اعتبار سے، اور وصف وہ اعراض کرنا ہے اس ضیافت سے جو مقرر کی گئی ہے اس وقت میں،

بِالصَّوْمِ أَلَا يَرَى أَنَّ الصَّوْمَ يَقُوْمُ بِالْوَقْتِ وَ لَا خَلَلَ فِيهِ وَالنَّهْيُ يَتَعَلَّقُ بِوَصْفِهِ

کیا نہیں دیکھتا کہ روزہ قائم ہوتا ہے وقت کے ساتھ اور وقت میں کوئی خلل نہیں ہے، اور نہی متعلق ہے وقت کے وصف کے ساتھ

وَ هُوَ أَنَّهُ يَوْمُ عِيدٍ فَصَارَ فَاسِدًا، وَ لِهٰذَا يَصِحُّ النَّذْرُ بِهِ عِنْدَنَا لِأَنَّهُ نَذْرٌ بِالطَّاعَةِ

اور وہ وصف عید کا دن ہے پس روزہ فاسد ہوگا، اور اسی وجہ سے یوم النحر کے روزے کی نذر صحیح ہے ہمارے نزدیک، اس لئے کہ یہ نذر طاعت کی نذر ہے،

وَإِنَّمَا وَصْفُ الْمَعْصِيَةِ مُتَّصِلٌ بِذَاتِهِ فِعْلًا لَا بِاسْمِهِ ذِكْرًا۔

اور معصیت کا وصف روزہ کی ذات سے متصل ہے باعتبارِ فعل کے، نہ کہ روزہ کے نام سے باعتبارِ ذکر کے۔

منہی عنہ افعال جب اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور بیرونی وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوں تو ان کا کیا حکم ہوتا ہے، مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس قاعدے کی تیسری بڑی مثال "صَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ" (عید الاضحیٰ کے دن کا روزہ) پیش کر رہے ہیں۔

۱۔ یومِ نحر کا روزہ "مشروع بأصلہ غیر مشروع بوصفہ" کیوں ہے؟

مشروع بأصله: روزے کا بنیادی رکن "اِمساك" (اللہ کی رضا کے لیے صبح صادق سے غروبِ آفتاب تک کھانے پینے اور جنسی خواہش سے رکے رہنا) ہے۔ یہ رکن عید کے دن اپنے مقررہ وقت (دن) میں مکمل طور پر پایا جا رہا ہے اور وقتِ روزہ میں کوئی خلل نہیں ہے۔ لہٰذا یہ روزہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے۔

غیر مشروع بوصفه: عید کا دن شریعت کی طرف سے اللہ تعالیٰ کی "ضیافت" (مہمان نوازی) کا دن مقرر کیا گیا ہے۔ اس دن روزہ رکھنے کا مطلب اللہ کی مہمانی سے منہ موڑنا (اَلْإِعْرَاض عَنِ الضِّيَافَةِ) ہے، جو کہ ایک قبیح صفت ہے۔ چونکہ نہی کا تعلق روزے کی اصل حقیقت سے نہیں بلکہ اس عید والے وصف سے ہے، اس لیے یہ روزہ باطل نہیں ہوگا بلکہ "روزہِ فاسد" کہلائے گا۔

۲۔ یومِ نحر کے روزے کی نذر (منت) ماننے کا شرعی حکم:

چونکہ یہ روزہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور طاعت (عبادت) ہے، اس لیے اگر کوئی شخص نذر مانے کہ "میں عید کے دن روزہ رکھوں گا"، تو احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک یہ نذر بالاتفاق صحیح اور منعقد ہو جائے گی۔

ایک اہم اصولی اعتراض اور اس کا جواب:

یہاں شوافع رحمۃ اللہ علیہم کی طرف سے اعتراض ہوتا ہے کہ جب عید کے دن روزہ رکھنا حرام ہے تو یہ طاعت کی نذر کیسے بن گئی؟

مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس کا جواب دیتے ہیں کہ گناہ اور معصیت کا یہ وصف روزے کی حقیقت کے ساتھ اس وقت جڑتا ہے جب بندہ

اس دن عملاً روزہ رکھتا ہے(مُتَّصِلٌ بِذَاتِهِ فِعْلًا)لیکن زبان سے صرف روزے کا نام لینے اور نذر ماننے کے وقت اس میں کوئی گناہ نہیں ہوتا(لَا بِاسْمِهِ ذِكْرًا)۔جب بندہ کہتا ہے کہ "میں روزہ رکھوں گا" تو لفظِ روزہ اپنے لغوی اور شرعی معنی کے اعتبار سے خالص طاعت اور اللہ کی عبادت کا نام ہے۔بندہ گناہ کی منت نہیں مان رہا، بلکہ وہ ایک بنیادی عبادت کی منت مان رہا ہے، اس لیے نذر بالکل صحیح ہو جائے گی۔

عملی ثمرہ اور قضاء کا لزوم:

جب نذر صحیح ہو گئی تو اب بندے پر اس کو پورا کرنا واجب ہے۔لیکن چونکہ عید کے دن روزہ رکھنے میں اللہ کی ضیافت سے اعراض کا گناہ لازم آتا ہے، اس لیے شریعت کا حکم یہ ہوگا کہ وہ عید کے دن روزہ نہ رکھے(بلکہ مہمانی کا لطف اٹھائے)، اور بعد میں کسی اور دن اس روزے کی قضاء کر لے۔اس طرح نذر کی لاج بھی رہ جائے گی اور عید کے دن کی حرمت بھی برقرار رہے گی۔

وَوَقْتُ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَدُلُوكِهَا صَحِيحٌ بِأَصْلِهِ فَاسِدٌ بِوَصْفِهِ،

اور طلوعِ شمس اور غروبِ شمس کا وقت صحیح ہے اپنی اصل کے اعتبار سے، اور فاسد ہے اپنے وصف کے اعتبار سے

وَ هُوَ أَنَّهُ مَنْسُوبٌ إِلَى الشَّيْطَانِ كَمَا جَاءَتْ بِهِ السُّنَّةُ إِلَّا أَنَّ أَصْلَ الصَّلَاةِ لَا يُوجَدُ بِالْوَقْتِ،

اور وہ وصف یہ ہے کہ یہ وقت شیطان کی طرف منسوب ہے، جیسا کہ اس پر حدیث وارد ہوئی ہے، مگر یہ کہ اصلِ صلوٰۃ وقت کے ساتھ نہیں پائی جاتی

لِأَنَّهُ ظَرْفُهَا لَا مِعْيَارُهَا، وَ هُوَ سَبَبُهَا، فَصَارَتِ الصَّلَاةُ فِيهِ نَاقِصَةً لَا فَاسِدَةً۔

اس لئے کہ وقت نماز کا ظرف ہے نہ کہ اس کا معیار، اور یہ وقت نماز کا سبب ہے تو نماز اس وقت میں ناقص ہوگی نہ کہ فاسد،

فَقِيلَ: لَا يَتَأَدَّى بِهَا الْكَامِلُ، وَ يَضْمَنُ بِالشُّرُوعِ، وَالصَّوْمُ يَقُومُ بِالْوَقْتِ

پس کہا گیا کہ ان اوقاتِ مکروہ میں واجبِ کامل ادا نہیں ہوگا اور شروع کرنے سے ضامن ہوگا، اور روزہ وقت کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور وقت کے ساتھ پہچانا جاتا ہے،

وَ يُعْرَفُ بِهِ، فَازْدَادَ الْأَثَرُ فَصَارَ فَاسِدًا، فَلَمْ يَضْمَنْ بِالشُّرُوعِ۔

اور وقت کے ساتھ پہچانا جاتا ہے، تو وقت کا اثر روزہ میں زیادہ ہو گیا، تو روزہ فاسد ہوگا پس نہیں ضامن ہوگا شروع کرنے سے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے "مشروع بأصله غيرا مشروع بوصفه" کے اصول کو نماز کے اوقاتِ مکروہہ پر منطبق فرما رہے ہیں اور ساتھ ہی نماز اور روزے کے درمیان ایک نہایت باریک اصولی فرق کو واضح کر رہے ہیں۔

ا۔اوقاتِ مکروہہ کی حقیقت اور وصفِ فساد:

وضاحت: جس طرح عید کے دن کا روزہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوتا

ہے، بالکل اسی طرح تین اوقات یعنی طلوعِ شمس (سورج نکلنے)، غروبِ شمس (سورج ڈوبنے) اور استواء (نصف النہار/ دلوک) کا وقت بھی اپنی اصل کے اعتبار سے بالکل صحیح ہے۔ یہ اوقاتِ الٰہیہ ہیں اور ان میں عبادت کی صلاحیت موجود ہے۔

وصفِ فاسد کی وجہ: ان اوقات میں فساد اور عیب بیرونی وصف کی وجہ سے آیا ہے، اور وہ وصف یہ ہے کہ یہ اوقات حدیثِ پاک کی رو سے "شیطان کی طرف منسوب" ہیں۔ سورج پرست (مشرکین) ان اوقات میں سورج کی عبادت کرتے ہیں، اور شیطان ان اوقات میں سورج کے سینگوں کے درمیان مقارن (برابر) ہو جاتا ہے۔ کلام کو مجاز پر محمول کرنے کی صورت میں اس کا مطلب یہ ہے کہ شیطان ان اوقات میں مشرکین کو آفتاب کی پرستش پر آمادہ کرتا ہے۔ لہٰذا، شیطان کی طرف منسوب ہونے کی اس قبیح صفت کی وجہ سے یہ وقت شرعاً معائب اور عیوب کا محل بن جاتا ہے۔

۲۔ نماز کے ناقص ہونے کی وجہ (ظرف اور معیار کا فرق):

یہاں ایک بنیادی اصولی سوال ہے کہ جب عید کے دن کا روزہ وقت کے وصفِ قبیح کی وجہ سے "فاسد" ہو جاتا ہے، تو ان اوقاتِ مکروہہ میں پڑھی جانے والی نماز کو احناف "فاسد" کہنے کے بجائے "ناقص" کیوں کہتے ہیں؟

اِلَّا أَنَّ اَصْلَ الصَّلٰوۃِ لَا یُوجَدُ بِالْوَقْتِ: مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ نماز اور روزے کا وقت کے ساتھ تعلق یکساں نہیں ہے۔ وقت نماز کے لیے محض "ظرف" اور "سبب" ہے، اس کا "معیار" نہیں ہے۔ نماز کی اپنی ایک مستقل حقیقت اور ارکان ہیں جو وقت کے مرہونِ منت نہیں ہیں۔

فقہی اثر: چونکہ وقت اور نماز کا تعلق گہرا یا لازم و ملزوم نہیں ہے، اس لیے وقت کے وصف کا اثر نماز پر پڑے گا تو ضرور، مگر انتہائی کمزور پڑے گا۔ اسی ضعیف تعلق کی وجہ سے نماز جڑ سے فاسد نہیں ہوگی بلکہ صرف ناقص کہلائے گی۔ لہٰذا، ان اوقات میں واجبِ کامل (جیسے قضاء نماز یا فرض نماز) تو ادا نہیں ہو سکتی، لیکن اگر کوئی شخص نفل نماز کا شروع (آغاز) کر لے، تو ناقص ہونے کے باوجود وہ نماز منعقد ہو جائے گی اور نذر کے روزے کی طرح اس کو توڑنے کی صورت میں بعد میں اس کی قضاء کرنا بندے پر ضامن (واجب) ہو جائے گا۔

۳۔ روزے کے فاسد ہونے کی وجہ (معیار کا ضابطہ):

وضاحت: اس کے برعکس روزہ (صوم) اپنے وجود اور حقیقت میں مکمل طور پر وقت کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور اسی سے پہچانا جاتا ہے۔ وقت روزے کے لیے محض ظرف نہیں ہے بلکہ اس کا "معیار" ہے۔ روزہ پورے دن کے وقت کو خود میں سمو لیتا ہے اور وقت کے بغیر روزے کا کوئی تصور ممکن ہی نہیں ہے۔

فقہی اثر: چونکہ وقت کا تعلق روزے سے انتہائی مضبوط اور قوی ہے، اس لیے جب روزے کا وقت (جیسے عید کا

دن) کسی بیرونی وصف کی وجہ سے فاسد ہوگا، تو اس وقت کا فساد روزے کے اندر مکمل طور پر سرایت کر جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ عید کے دن کا روزہ ناقص نہیں رہتا بلکہ سرے سے فاسد اور باطل ہو جاتا ہے۔ اور جب وہ شروع سے ہی فاسد ٹھہرا، تو اگر کوئی شخص عید کے دن روزہ رکھ کر توڑ بھی دے، تو احناف رحمہ اللہ علیہم کے نزدیک اس پر کوئی قضاء لازم نہیں آتی کیونکہ وہ سرے سے شرعی روزہ منعقد ہی نہیں ہوا تھا۔

وَلَا يَلْزَمُ النِّكَاحُ بِغَيْرِ شُهُودٍ لِأَنَّهُ مَنْفِيٌّ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ "لَا نِكَاحَ إِلَّا بِشُهُودٍ" فَكَانَ نَسْخًا

اور نکاح بغیر شہود کی جہت سے اعتراض واقع نہیں ہوسکتا اس لئے کہ نکاح بغیر شہود نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قول "لا نکاح الا بشھود" کی وجہ سے منفی ہے (نکاح بغیر شہود) نسخ ہوگا،

وَ لِأَنَّ النِّكَاحَ شُرِعَ لِمِلْكٍ ضَرُورِيٍّ لَا يَنْفَصِلُ عَنِ الْحِلِّ، وَالتَّحْرِيمِ يُضَادُّهُ،

اور اس لئے کہ نکاح ملکِ ضروری کے لئے مشروع کیا گیا ہے لہذا نکاح حلت سے منفصل نہیں ہو سکتا اور تحریم حلت کی ضد ہے

بِخِلَافِ الْبَيْعِ لِأَنَّهُ شُرِعَ لِمِلْكِ الْعَيْنِ وَالْحِلُّ فِيهِ تَابِعٌ

بخلاف بیع کے کہ اس کی مشروعیت (اصلاً) ملکِ عین کی مشروعیت کیلئے ہے اور حلت اس میں تابع ہے

أَلَا تَرَى أَنَّهُ شُرِعَ فِي مَوْضِعِ الْحُرْمَةِ وَ فِيمَا لَا يَحْتَمِلُ الْحِلَّ أَصْلًا كَالْأَمَةِ الْمَجُوسِيَّةِ وَالْعَبِيدِ وَالْبَهَائِمِ،

کیا تم نہیں جانتے کہ بیع مشروع ہے حرمت کی جگہ اور اس جگہ میں بھی کہ جس میں (بیع) حلت کا بالکل احتمال نہیں رکھتی، مثلاً مجوسیہ باندی اور غلام اور چوپائے۔

اعتراض کی تمہید:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ احناف رحمہ اللہ علیہم کے اس اصول پر کہ نہی عن الافعال الشرعیہ مشروع باصلہ اور غیر مشروع بوصفہ ہوتی ہے، وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ کے ہاں منہی عنہ فعل مشروع باصلہ ہوتا ہے، لہذا "نکاح بغیر شہود" (گواہوں کے بغیر نکاح) جو کہ شرعاً منہی عنہ ہے، اسے بھی فی نفسہٖ مشروع (یعنی فاسد) ہونا چاہئے تھا۔ حالانکہ نکاح بغیر شہود فی نفسہٖ مشروع نہیں ہوتا (بلکہ باطل ہوتا ہے)، اس لیے یہ آپ کے اصول کے خلاف لازم آتا ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس اعتراض کا جواب دو طریقوں سے دیا ہے:

ا۔ پہلا جواب (نفی اور نہی کا فرق):

نکاح بغیر شہود اصطلاحی معنی میں منہی عنہ نہیں ہے، بلکہ یہ "منفی" اور منسوخ ہے۔

نفی نفسِ مشروعیت کا تقاضہ کرتی ہے نہ کہ منہی اور منسوخ کا، اور ہمارا اصول منہی عنہ افعال کے بارے میں ہے نہ کہ منفی میں۔

نفی کے ذریعے شئی معدوم کی خبر دی جاتی ہے، جیسا کہ "لا رجل في الدار" میں گھر میں کسی کے نہ ہونے کی خبر دی گئی ہے۔

نفی مشروعیت کی بقاء کو واجب نہیں کرتی بلکہ لازمی طور پر انتفاءِ مشروعیت (مشروعیت کے ختم ہونے) کو واجب کرتی ہے تاکہ خبر سچی رہے، کیونکہ صدق کے لئے خبر کا واقع کے مطابق ہونا ضروری ہے۔

۲۔دوسرا جواب (نکاح اور بیع کی مشروعیت کا فرق):

اگر "لا نکاح الا بشھود" میں "لا" کو نہی (ممانعت) کے لئے بھی تسلیم کرلیا جائے، تب بھی یہاں حقیقتِ نہی پر عمل ممکن نہ ہوگا، لہذا نہی کو نفی کے معنی کی جانب راجع کرنا ہی ضروری ہوگا۔

نہی منہی عنہ کی مشروعیت کا تقاضہ صرف ایسی جگہ پر واجب کرتی ہے جہاں نہی کے موجب اور مقتضی کا اثبات ممکن ہو، اور نہی کا مقتضی حرمت مع المشروعیت ہے۔ نہی ایسی جگہ مشروعیت کا تقاضہ نہیں کرتی جہاں نہی کے موجب کا اثبات ممکن نہ ہو۔

نکاح اسی قبیل سے ہے، اس لئے کہ نکاح کی مشروعیت ملکِ ضروری کے اثبات کے لئے ہے جو کہ حلِ استمتاع سے جدا نہیں ہو سکتی، اور تحریم حلت کی ضد ہے۔ جب ممانعت کی وجہ سے حلت ختم ہوجائے گی تو نکاح کی اصل مشروعیت بھی باقی نہیں رہ سکتی۔

بخلافِ بیع: بیع کی مشروعیت اصالتاً ملکِ عین (مالک بننے) کے لئے ہے اور حلت اس میں محض تابع ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بیع موضعِ حرمت میں بھی مشروع ہوجاتی ہے اور ایسی جگہ بھی مشروع ہے جہاں وطی کا اصلاً کوئی احتمال نہیں ہوتا، جیسے امة مجوسیه (مجوسی لونڈی)، عبید (غلام) اور بھائم (چوپائے)۔ لہذا بیع میں وصف کے فاسد ہونے سے اصل کی مشروعیت برقرار رہتی ہے، جبکہ نکاح میں ایسا ممکن نہیں ہے۔

وَ لَايُقَالُ فِي الْغَصْبِ بِأَنَّهُ يُثْبِتُ الْمِلْكَ مَقْصُودًا بِهٖ

اور نہیں اعتراض کیا جائے گا غصب کے بارے میں اس طریقہ پر کہ غصب ملک کو ثابت کرتا ہے درانحالیکہ ملک غصب سے مقصود ہوتی ہے،

بَلْ يُثْبِتُ شَرْطًا لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ وَ هُوَ الضَّمَانُ، لِأَنَّهٗ شُرِعَ جَبْرًا،

بلکہ غصب ملک کو ثابت کرتا ہے ایک حکمِ شرعی کی شرط بن کر، اور وہ حکم شرعی ضمان ہے، اس لئے کہ ضمان مشروع ہوا ہے

فَيَعْتَمِدُ الْفَوَاتَ، وَ شَرْطُ الْحُكْمِ تَابِعٌ لَهٗ، فَصَارَ حَسَنًا بِحُسْنِهٖ۔

فوت شدہ کی تلافی کے لئے، تو ضمان تقاضا کرے گا (مالک کی ملک کے) فوت ہونے کا، اور حکم کی شرط حکم کے تابع ہوتی ہے، تو ثبوتِ ملک حسن ہوگا حکم کے حسن کی وجہ سے،

وَكَذٰلِكَ الزِّنَا لَا يُوجِبُ حُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ أَصْلًا بِنَفْسِهٖ بَلْ إِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِلْمَاءِ وَالْمَاءُ سَبَبٌ لِلْوَلَدِ

اور اسی طرح زنا اپنی ذات سے حرمتِ مصاہرت کو بالکل ثابت نہیں کرتا ہے، بلکہ زنا سے نزولِ ماء (منی) کا سبب ہے اور نزولِ ماء بچے کا سبب ہے،

والْوَلَدُ هُوَ الْأَصْلُ فِي اسْتِحْقَاقِ الْحُرُمَاتِ، وَ لَاعِصْيَانَ وَ لَاعُدْوَانَ فِيهِ

اور بچہ ہی اصل ہے حرمتوں کے ثابت کرنے میں، اور بچہ میں کوئی گناہ اور زیادتی نہیں ہے،

ثُمَّ تَتَعَدّٰى مِنْهُ إِلَى أَطْرَافِهِ وَ تَتَعَدّٰى إِلَى أَسْبَابِهِ،

پھر حرمتیں بچہ سے اس کے اطراف کی طرف متعدی ہوں گی، اور ثبوتِ حرمت متعدی ہوگی سببِ زنا سے اس کے اسباب کی طرف،

وَ مَا قَامَ مَقَامَ غَيْرِهِ إِنَّمَا يَعْمَلُ بِعِلَّةِ الْأَصْلِ أَلَا تَرَى أَنَّ التُّرَابَ

اور جو اپنے غیر کے قائم مقام ہو وہ عمل کرتا ہے اصل کی وجہ سے، کیا تو نہیں دیکھتا ہے

لَمَّا قَامَ مَقَامَ الْمَاءِ نُظِرَ إِلَى كَوْنِ الْمَاءِ مُطَهِّرًا وَسَقَطَ عَنْهُ وَصْفُ التُّرَابِ،

کہ جب مٹی پانی کے قائم مقام ہوگئی تو پانی کے مُطہّر ہونے کی طرف دیکھا جائے گا، اور مٹی سے مٹی ہونے کا وصف ساقط ہو جائے گا،

فَكَذٰلِكَ هٰهُنَا يُهْدَرُ وَصْفُ الزِّنَا بِالْحُرْمَةِ

پس اس طرح یہاں زنا کا وصفِ حرمت ساقط ہوجائے گا، حرمتِ مصاہرت ثابت کرنے کے حق میں،

لِقِيَامِهِ مَقَامَ مَا لَايُوصَفُ بِذٰلِكَ فِي إِيجَابِ حُرْمَةِ الْمُصَاهَرَةِ-

زنا کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے اس (ولد) کے جس کو حرمت کے ساتھ موصوف نہیں کیا جاتا ہے۔

(وَلَا يُقَالُ فِي الْغَصْبِ بِأَنَّهُ يُثْبِتُ الْمِلْكَ۔۔۔)

یہ عبارت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی جانب سے احناف پر وارد ہونے والے دو بڑے اعتراضات کے جوابات پر مشتمل ہے، جنہیں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اصولِ فقہ کے لاجواب قواعد کے ذریعے حل فرمایا ہے:

۱۔ غصب کے ذریعے ثبوتِ ملک کا مسئلہ (مسئلہ غصب):

اعتراض: امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ افعالِ حسیہ قبیحہ (برے کام) اپنے اندر مشروعیت کی گنجائش نہیں رکھتے۔ غصب کرنا ایک خالص قبیح اور حرام فعل ہے جس سے شریعت نے منع کیا ہے۔ تو پھر احناف رحمہم اللہ کے نزدیک غاصب جب غصب کی ہوئی چیز کا تاوان (ضمان) ادا کر دیتا ہے، تو وہ اس چیز کا مالک کیسے بن جاتا ہے؟ ایک قبیح فعل شرعی حکم (ثبوتِ ملک) کا سبب کیسے بن سکتا ہے؟

جواب: مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ غصب اپنی ذات کے اعتبار سے ملکیت کا سبب نہیں بنتا۔ بلکہ شریعت نے غصب پر "ضمان" (تاوان) کو مشروع کیا ہے تاکہ مالک کے نقصان کا ازالہ کیا جا سکے۔ جب غاصب تاوان ادا کر دیتا ہے، تو شریعت متبادل چیز اور

اصل چیز کو ایک ساتھ سابقہ مالک کے پاس جمع نہیں رہنے دیتی۔ چونکہ ضمان ایک بہترین شرعی اور حسنِ عدل پر مبنی حکم ہے، اس لیے اس کی شرط (غاصب کے لیے ثبوتِ ملک) بھی اس حسن کے تابع ہو کر بندے کے حق میں حسن اور جائز ہو جاتی ہے۔

(وَ كَذٰلِكَ الزِّنَا لَا يُوجِبُ حُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ أَصْلًا۔۔۔)

۲۔ زنا سے حرمتِ مصاہرت کا مسئلہ (مسئلہ زنا):

اعتراض: شوافع رحمۃ اللہ علیہم کہتے ہیں کہ زنا ایک خالص حرام اور قبیح فعل حسی ہے۔ لہٰذا زنا کو "حرمتِ مصاہرت" (جس کے ذریعے زنا کرنے والے پر عورت کے اصول وفروع حرام ہو جاتے ہیں) جیسے شرعی اثر کا سبب نہیں بننا چاہیے۔

جواب: احناف رحمۃ اللہ علیہم کی طرف سے مصنف نہایت تفصیلی جواب دیتے ہیں کہ ہم زنا کو بالذات حرمتِ مصاہرت کا سبب نہیں بناتے۔ بلکہ زنا سبب بنتا ہے نزولِ ماء (منی) کا، منی سبب بنتی ہے بچے (ولد) کی پیدائش کا۔ وہ معصوم بچہ اپنی ذات میں ہر قسم کے گناہ اور عداوت سے پاک ہوتا ہے (وَلَا عِصْيَانَ وَلَا عُدْوَانَ فِيهِ)۔ شریعت میں بچہ ہی وہ اصل بنیاد ہے جس سے نسبی اور خونی رشتوں کی حرمتیں قائم ہوتی ہیں۔ جب بچے سے حرمت ثابت ہو گئی، تو وہ حرمت متعدی ہو کر اس کے اطراف اور اس کے پیدا ہونے کے اسباب (زنا) تک پہنچ جاتی ہے۔

(وَمَا قَامَ مَقَامَ غَيْرِهِ إِنَّمَا يَعْمَلُ بِعِلَّةِ الْأَصْلِ۔۔)

۳۔ قائم مقامی کا لاجواب اصولی قاعدہ (مَا قَامَ مَقَامَ غَيْرِهِ):

مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس بات کو سمجھانے کے لیے تیمم کی حسی مثال پیش کرتے ہیں۔ جب پانی موجود نہ ہو اور مٹی (تراب) کو پانی کا قائم مقام بنایا جائے، تو مٹی سے پاکی حاصل کرنے کے وقت پانی کی صفت (طہارت اور پاکیزگی) کو دیکھا جاتا ہے اور مٹی کی اپنی صفت (آلودہ کرنا یا ملوث کرنا) کو ساقط اور نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔

قاعدے کا انطباق: بالکل اسی طرح، جب بچے کی پیدائش میں زنا کا یہ غیر مشروع پانی (منی) جائز میاں بیوی کے پانی کے قائم مقام بنتا ہے، تو شریعت رشتوں کی دیوار اور حرمت قائم کرنے کے حق میں زنا کے "حرام اور قبیح" ہونے والے وصف کو نظر انداز (یُهدَر) کر دیتی ہے۔ یہاں نظر صرف بچے کے وجود پر پڑتی ہے، جس کی برکت سے اس پورے خاندان میں نکاح کی ابدی حرمت (حرمتِ مصاہرت) ثابت ہو جاتی ہے۔

فَصْلٌ فِي حُكْمِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ فِي ضِدِّ مَا نُسِبَا إِلَيْهِ إِخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي ذٰلِكَ

یہ فصل امر اور نہی کے حکم میں اس چیز کی ضد کے بیان میں ہے جس کی طرف یہ دونوں منسوب ہیں، اس میں علماء کا اختلاف ہے،

وَالْمُخْتَارُ عِنْدَنَا أَنَّ الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ يَقْتَضِي كَرَاهَةَ ضِدِّهٖ لَا اَنْ يَكُونَ مُوجِبًا لَهُ

اور مختار قول ہمارے نزدیک یہ ہے کہ کسی چیز کا امر کرنا اس کی ضد کی کراہت کا تقاضا کرتا ہے، نہ یہ کہ امر بالشیء اس کی ضد کی کراہت کو واجب کرنے والا ہے،

أَوْ دَلِيلًا عَلَيْهِ لِأَنَّهُ سَاكِتٌ عَنْ غَيْرِهٖ وَ لَكِنَّهُ يَثْبُتُ بِهٖ حُرْمَةَ الضِّدِّ ضَرُورَةَ حُكْمِ

یا اس پر دلیل ہے، اس لئے کہ امر بالشیء اپنے غیر سے ساکت ہے، لیکن امر سے ضد کی حرمت ثابت ہوتی ہے، امر کے حکم کی ضرورت کی وجہ سے،

الْأَمْرِ وَالثَّابِتُ بِهٰذَا الطَّرِيقِ يَكُونُ ثَابِتًا بِطَرِيقِ الْإِقْتِضَاءِ دُونَ الدَّلَالَةِ وَفَائِدَةُ

اور جو چیز اس طریقے پر ثابت ہو تو وہ اقتضاء کے طریقے پر ثابت ہوتی ہے نہ کہ دلالت کے طریقے پر۔

هٰذَا الْأَصْلِ أَنَّ التَّحْرِيمَ لَمَّا لَمْ يَكُنْ مَقْصُودًا بِالْأَمْرِ لَمْ يُعْتَبَرْ اِلَّا مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يُفَوِّتُ الْأَمْرَ فَإِذَا لَمْ يُفَوِّتْهُ

اور اس اصل کا فائدہ یہ ہے کہ تحریم جب امر سے مقصود نہیں ہے، تو وہ تحریم معتبر نہ ہوگی مگر اس حیثیت سے کہ وہ امر (مامور بہ) کو فوت کردے، پس جب ضد مامور بہ کو فوت نہ کرے

كَانَ مَكْرُوهًا كَالْأَمْرِ بِالْقِيَامِ لَيْسَ بِنَهْيٍ عَنِ الْقُعُودِ قَصْدًا حَتّٰى إِذَا قَعَدَ ثُمَّ قَامَ لَا تَفْسُدُ صَلَاتُهُ

تو ضد مکروہ ہوگی جیسے قیام کا امر قعود سے قصداً نہی نہیں ہے، یہاں تک کہ جب بیٹھ گیا پھر کھڑا ہوا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی،

وَلٰكِنَّهُ يُكْرَهُ وَعَلٰى هٰذَا الْقَوْلِ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ النَّهْيُ مُقْتَضِيًا فِي ضِدِّهٖ إِثْبَاتَ سُنَّةٍ تَكُونُ فِي الْقُوَّةِ كَالْوَاجِبِ

لیکن مکروہ ہوگی، اور اسی قول کی بنا پر احتمال ہے کہ نہی تقاضا کرنے والی ہو اپنی ضد میں سنت کو ثابت کرنے کا، جو سنت قوت میں واجب کے مانند ہو،

وَلِهٰذَا قُلْنَا إِنَّ الْمُحْرِمَ لَمَّا نُهِيَ عَنْ لُبْسِ الْمَخِيطِ كَانَ مِنَ السُّنَّةِ لُبْسُ الْإِزَارِ وَالرِّدَاءِ۔

اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ محرم کو جب سلا ہوا کپڑا پہننے سے منع کیا گیا تو تہہ بند اور چادر کا پہننا سنت ہوگا۔

(فَصْلٌ فِي حُكْمِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ فِي ضِدِّ مَا نُسِبَا إِلَيْهِ۔۔۔)

یہ فصل اصولِ فقہ کی ایک نہایت اہم ابحاث پر مشتمل ہے جس کا عنوان ہے: "کیا کسی چیز کا امر (حکم) دینا اس کی ضد سے نہی (ممانعت) کرنا ہے یا نہیں؟"

۱۔امر بالشیء اور اس کی ضد کا شرعی حکم (احناف کا مختار قول):

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب شریعت کسی چیز کا حکم (امر) دیتی ہے، تو وہ لفظی طور پر تو خاموش ہوتی ہے، لیکن اقتضاءً حکم کی ضرورت کی وجہ سے وہ اپنے مخالف فعل (ضد) کی کراہت کا تقاضا ضرور کرتی ہے۔

مثال کے طور پر، جب شریعت نے نماز میں "قِیام" (کھڑے ہونے) کا حکم دیا، تو یہ حکم اپنے الفاظ کے اعتبار سے بیٹھنے (قُعود) سے خاموش ہے۔ مگر چونکہ قیام پر عمل اسی صورت میں ممکن ہے جب بندہ بیٹھنے سے گریز کرے، اس لیے یہ حکم اقتضاءً بیٹھنے کی کراہت کا تقاضا کرتا ہے۔ یہ ثبوت "طریقِ اقتضاء" سے ہے نہ کہ "طریقِ دلالت" سے، کیونکہ کلام صراحتاً ضد کا ذکر نہیں کر رہا۔

(وَفَائِدَةُ هٰذَا الْأَصْلِ أَنَّ التَّحْرِيمَ۔۔۔)

۲۔اس قاعدے کا فقہی ثمرہ:

اس اصولی قاعدے کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ ضد (مخالف فعل) کی یہ تحریم یا کراہت اصالتاً شریعت کو مقصود نہیں ہوتی۔ اس لیے اس ضد کا اعتبار صرف اسی وقت تک ہوگا جب تک وہ اصل مامور بہ (حکم) کو فوت کر رہی ہو۔

نماز کی مثال: اگر کوئی شخص پہلی رکعت کے سجدوں کے بعد یا دوسری رکعت میں تشہد سے فراغت کے بعد (جہاں تیسری رکعت کے لیے قیام کا امر ہے) کھڑا ہونے کے بجائے تھوڑی دیر بیٹھ جائے اور پھر کھڑا ہو جائے، تو چونکہ اس بیٹھنے سے قیام کا وقت تو مؤخر ہوا مگر قیام مکمل طور پر فوت نہیں ہوا۔ لہٰذا، یہ ضد (قعود) نماز کو فاسد نہیں کرے گی، بلکہ نماز صرف مکروہ ہوگی۔ البتہ قیام سے تاخیر کی وجہ سے سجدہ سہو واجب ہو جائے گا۔

۳۔ وعلى هذا القول (نہی کا اپنے ضد پر انطباق اور محرم کا مسئلہ):

جس طرح امر اپنے اندر ضد کی کراہت کا تقاضا کرتا ہے، اسی طرح جب شریعت کسی چیز سے منع کرتی ہے (نہی)، تو وہ اقتضاءً اپنی ضد میں ایک ایسی سنت کو ثابت کرتی ہے جو اہمیت اور تاکید میں واجب کے برابر ہوتی ہے۔

محرم کی مثال: جب حج یا عمرہ کا احرام باندھنے والے شخص (محرم) کو شریعت نے "لُبْسِ الْمَخِيطِ" (سلے ہوئے کپڑے پہننے) سے منع فرما دیا، تو اس نہی نے اقتضاءً اس کی ضد یعنی بغیر سلے ہوئے کپڑے پہننے کو واجب یا سنتِ مؤکدہ کے درجے میں لازم کر دیا۔ چنانچہ محرم کے لیے "لُبْسُ الْإِزَارِ وَالرِّدَاءِ" (تہہ بند اور چادر اوڑھنا) ایک لازمی سنت بن گئی جس پر عمل کا لزوم واجب کے مانند قوی ہے۔ یہاں سنت سے مراد عام اصطلاحی سنت نہیں، بلکہ سنتِ مؤکدہ کی طرح عمل کا پکا لزوم مراد ہے۔

فَصْلٌ فِي بَيَانِ أَسْبَابِ الشَّرَائِعِ: اِعْلَمْ أَنَّ أَصْلَ الدِّيْنِ وَفُرُوْعَه مَشْرُوْعَةٌ

یہ فصل شرائع (احکامِ شریعت) کے اسباب کے بیان میں ہے۔ جان لو کہ دین کی اصل (بنیاد) اور اس کی فروع (شاخیں) مشروع (شریعت کے مطابق مقرر کردہ) ہیں۔

بِأَسْبَابٍ جَعَلَهَا الشَّرْعُ أَسْبَابًا لَّهَا، كَالْحَجِّ بِالْبَيْتِ، وَالصَّوْمِ بِالشَّهْرِ، وَالصَّلٰوةِ بِأَوْقَاتِهَا،

ایسے اسباب کے ساتھ جن کو شریعت نے ان کے لئے اسباب قرار دیا ہے، جیسے حج بیت اللہ کے ذریعہ، اور روزہ ماہِ رمضان کے ذریعہ، اور نماز ان کے اوقات کے ذریعہ

وَالْعُقُوبَاتِ بِأَسْبَابِهَا وَالْكَفَّارَةِ الَّتِي هِيَ دَائِرَةٌ بَيْنَ الْعِبَادَةِ وَالْعُقُوبَةِ بِمَا تُضَافُ إِلَيْهِ

اور عقوبات اپنے اسباب کے ذریعہ، اور وہ کفارہ جو عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہے، اس سبب کے ذریعہ جس کی طرف کفارہ مضاف ہے

مِنْ سَبَبٍ مُّتَرَدِّدٍ بَيْنَ الْحَظْرِ وَالْإِبَاحَةِ وَالْمُعَامَلَاتِ بِتَعَلُّقِ الْبَقَاءِ الْمَقْدُوْرِ بِتَعَاطِيْهَا

جو (سبب) ممانعت اور اباحت کے درمیان متردد ہے، اور معاملات ان کے ارتکاب کے ذریعہ بقائے عالم کے متعلق ہونے کی وجہ سے

وَالْإِيْمَانِ بِالْآيَاتِ الدَّالَّةِ عَلَى حُدُوْثِ الْعَالَمِ وَإِنَّمَا الْأَمْرُ لِلْإِلْزَامِ أَدَاءِ مَا وَجَبَ عَلَيْنَا

اور ایمان ان آیات و دلائل کے ذریعہ جو حدوثِ عالم پر دلالت کرتی ہیں، اور امر تو اس چیز کی ادا کو لازم کرنے کے لئے ہے جو ہم پر واجب ہوئی ہے

بِسَبَبِهِ السَّابِقِ، كَالْبَيْعِ يَجِبُ بِهِ الثَّمَنُ ثُمَّ يُطَالَبُ بِالْأَدَاءِ۔

اپنے سابق سبب کی وجہ سے، جیسے بیع اس کی وجہ سے ثمن واجب ہوتا ہے پھر اس کی ادا کا مطالبہ کیا جاتا ہے

وَ دَلَالَةُ هٰذَا الْأَصْلِ إِجْمَاعُهُمْ عَلَى وُجُوْبِ الصَّلٰوةِ عَلَى النَّائِمِ وَالْمَجْنُوْنِ وَالْمُغْمٰى عَلَيْهِ

اور اس اصل کی دلیل فقہاء کا اجماع ہے نماز کے واجب ہونے پر نائم (سونے والے) پر، مجنون پر، اور مغمی علیہ (بے ہوش) پر

إِذَا لَمْ يَزْدَدِ الْجُنُوْنُ وَالْإِغْمَاءُ عَلَى يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ۔

جب کہ جنون اور اغماء ایک دن اور رات سے زیادہ نہ ہو۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس نئی فصل میں احکامِ مشروعہ کے اسباب کی اصولی و فقہی بحث کا آغاز فرما رہے ہیں۔

1۔ اسبابِ شرعیہ کی ضرورت اور تعریف:

شریعت کے تمام اصول (جیسے ایمان باللہ) اور فروع (احکاماتِ عملیہ) کے حقیقی مُوجِب اور شارع تو اللہ تعالیٰ ہی ہیں۔ مگر چونکہ ہر انسان کے لیے ہر وقت براہِ راست حکمِ خداوندی کو سننا یا پہنچنا ممکن نہیں تھا، اس لیے شریعت نے احکامات کے لیے کچھ ظاہری اسباب

مقرر فرمائے ہیں، جو امرِ الٰہی کے نائب بن کر وجوب کا تقاضا کرتے ہیں۔

۲۔مختلف احکامات کے اسباب کی مثالیں:

حج کا سبب: حج کا سبب بیت اللہ (کعبہ) ہے۔ چونکہ بیت اللہ ایک ہی ہے اور اس میں کوئی تکرار نہیں، اس لیے حج بھی زندگی میں صرف ایک مرتبہ فرض ہے۔

روزے کا سبب: روزے کا سبب ماہِ رمضان ہے۔ چونکہ ہر سال رمضان کا مہینہ لوٹ کر آتا ہے اور اس میں تکرار پائی جاتی ہے، اس لیے روزہ بھی ہر سال فرض ہوتا ہے۔

نماز کا سبب: نماز کے اسباب اس کے اوقاتِ خمسہ ہیں۔ ظہر کا وقت ظہر کے لیے اور عصر کا وقت عصر کے لیے سبب بنتا ہے۔ وقت چونکہ روزانہ دہرایا جاتا ہے، اس لیے نماز بھی روزانہ بار بار فرض ہوتی ہے۔

عقوبات (سزاؤں) کے اسباب: یہ اپنے جرائم سے جڑی ہیں، جیسے زنا حدِ زنا کا سبب ہے اور چوری حدِ سرقہ کا سبب ہے۔

۳۔کفارہ، معاملات اور ایمان کے اسباب:

کفارے کا خاص سبب: کفارے میں غلام آزاد کرنا یا مساکین کو کھانا کھلانا پایا جاتا ہے جو کہ "عبادت" ہے، لیکن یہ کسی ممنوع کام کے بدلے سزا کے طور پر آتا ہے جو کہ "عقوبت" ہے۔ چونکہ کفارہ عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہے، اس لیے اس کا سبب بھی ایسا ہوتا ہے جس میں ممانعت اور اباحت دونوں پہلو پائے جائیں۔ جیسے قتلِ خطا (شکار کرنا مباح تھا مگر غفلت کی وجہ سے انسان کو لگنا ممنوع تھا)، یا رمضان کا روزہ عمداً اپنی ہی حلال چیز (کھانے) سے توڑنا۔

معاملات کا سبب: خرید و فروخت، نکاح اور اجارہ وغیرہ کا سبب بقائے عالم کی تدبیرِ الٰہی ہے۔ اللہ تعالیٰ کائنات کو ایک نظام کے تحت چلانا چاہتا ہے، جس کا تقاضا ہے کہ انسان آپسی معاملات کا ارتکاب کرتے رہیں۔

ایمان کا سبب: ایمان کا سبب آفاق و انفس میں بکھری وہ نشانیاں اور علامات ہیں جو حدوثِ عالم (کائنات کا پہلے نہ ہونا اور بعد میں مٹ جانا) کو ثابت کرتی ہیں، کیونکہ جو چیز حادث ہوتی ہے وہ کسی صانع (بنانے والے) کی محتاج ہوتی ہے۔

۴۔نفسِ وجوب اور وجوبِ ادا میں فرق (تحصیلِ حاصل کا جواب):

منکرینِ اسباب کا اعتراض یہ تھا کہ جب شریعت کے "امر" (حکم) سے ہی وجوب ثابت ہو جاتا ہے تو اسباب کی کیا ضرورت ہے؟ اس سے تو ایک ہی چیز کو دو بار لازم کرنا (تحصیلِ حاصل) لازم آئے گا۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس کا لا جواب حل پیش کرتے ہیں کہ شریعت میں دو الگ الگ حقیقتیں ہیں:

1۔ نفسِ وجوب: یہ ہمیشہ شریعت کے مقرر کردہ اسباب سے طے ہوتا ہے۔

2۔ وجوبِ ادا: یہ شریعت کے امر یا بندے کے مطالبے سے لازم ہوتا ہے۔

بیع کی مثال: جیسے خرید و فروخت (بیع) کرنے سے ثمن (قیمت) کا نفسِ وجوب تو بیع کے سبب سے فوراً طے ہو جاتا ہے، لیکن قیمت کی ادائیگی کا وجوب (وجوبِ ادا) اس وقت ہوتا ہے جب بائع (بیچنے والا) اپنی قیمت کا مطالبہ (امر) کرتا ہے۔

۵۔ فقہی دلیل اور عوارض کا شرعی حکم:

اس قاعدے کی سب سے بڑی دلیل فقہاء کا وہ اجماع ہے جس کے مطابق اگر کوئی شخص پاگل پن (جنون)، بے ہوشی (اغماء) یا گہری نیند کی حالت میں رہے اور یہ عارضہ ایک دن اور ایک رات (یعنی ۲۴ گھنٹے یا ۵ نمازوں کے وقت) سے کم کا ہو، تو ہوش میں آنے کے بعد اس پر ان نمازوں کی قضاء فرض ہوتی ہے۔

چونکہ یہ لوگ عارضے کی حالت میں شریعت کے خطاب اور "امر" کے اہل ہی نہیں تھے، اس لیے ان پر نماز کا یہ وجوب امر سے نہیں بلکہ خالص وقت (سبب) کے پائے جانے کی وجہ سے ہوا تھا۔ البتہ اگر یہ عوارض ایک دن رات سے بڑھ جائیں تو وہ معذور قرار پاتے ہیں اور قضاء ساقط ہو جاتی ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک: امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نائم (سونے والے) کے بارے میں تو احناف رحمۃ اللہ علیہم سے متفق ہیں، لیکن جنون اور بے ہوشی کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اگر یہ عارضہ ایک نماز کا بھی پورا وقت گھیر لے، تو اس نماز کی قضاء ساقط ہو جاتی ہے۔

وَ إِنَّمَا يُعْرَفُ السَّبَبُ بِنِسْبَةِ الْحُكْمِ إِلَيْهِ وَ تَعَلُّقِهِ بِهٖ؛

سبب کی طرف حکم کی اضافت اور حکم کے سبب کے ساتھ متعلق ہونے سے معلوم ہوتا ہے کہ مضاف الیہ ہی حکم کا سبب ہے،

لِأَنَّ الْأَصْلَ فِي إِضَافَةِ الشَّيْءِ أَنْ يَكُونَ سَبَبًا لَهٗ۔ وَ إِنَّمَا يُضَافُ إِلَى الشَّرْطِ مَجَازًا۔

اس لئے کہ کسی شے کی (دوسری شے کی طرف) اضافت میں اصل یہ ہے کہ مضاف الیہ مضاف کے لئے سبب ہو اور شرط کی جانب اضافت مجازاً ہوتی ہے،

وَ كَذَا إِذَا لَازَمَهٗ فَتَكَرَّرَ بِتَكَرُّرِهٖ دَلَّ أَنَّهٗ يُضَافُ إِلَيْهِ۔

اور اسی طرح جب حکم (کسی شے کے ساتھ) اس طرح لازم ہو کہ شے کی تکرار سے حکم مکرر ہوتا ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حکم اسی شے کی طرف مضاف (منسوب) ہے۔

ماقبل کے سبق میں یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ شرعی احکام کے لزوم کے لیے اسباب کا ہونا ضروری ہے۔ اب یہاں سے فاضل

مصنف رحمۃ اللہ علیہ سبب کو پہچاننے کی دو بنیادی اور قوی علامات بیان فرما رہے ہیں۔

(وَإِنَّمَا يُعْرَفُ السَّبَبُ بِنِسْبَةِ الْحُكْمِ إِلَيْهِ۔۔۔)

ا۔پہلی علامت: حکم کا سبب کی طرف مضاف ہونا (علامتِ اضافت):

اصولی ضابطہ: جب شریعت کسی شرعی حکم کو کسی دوسری شے کی طرف منسوب یا مضاف کرتی ہے، تو اصولِ لغت اور فقہ کے مطابق وہ مضاف الیہ ہی اس حکم کا حقیقی سبب ہوتا ہے۔

فقہی مثالیں: جیسے شریعت میں کہا جاتا ہے: صلوٰۃ الظہر (ظہر کی نماز)، صوم الشہر (رمضان کے مہینے کا روزہ)، حج البیت (بیت اللہ کا حج)، حد الشرب (شراب نوشی کی سزا)، اور کفارۃ القتل (قتل کا کفارہ)۔ ان تمام مثالوں میں وقت، مہینہ، بیت اللہ، اور جرائم مضاف الیہ بن رہے ہیں، جو کہ ان احکام کے حقیقی اسباب ہیں۔

وجہِ اختصاص: لغت میں اضافت ہمیشہ اختصاص (مخصوص ہونے) کے لیے آتی ہے۔ اور کائنات میں اختصاص کی تمام وجوہ میں سب سے مضبوط اور قوی اختصاص مسبب کا اپنے سبب کے ساتھ ہوتا ہے۔ لہٰذا، جب بھی شرعی حکم کی کسی شے کی طرف اضافت ہوگی، تو وہ سب سے قوی اختصاص یعنی سببیت کی طرف ہی راجع ہوگی۔

۲۔ایک اہم اصولی اعتراض اور اس کا مدلل جواب (وَإِنَّمَا يُضَافُ إِلَى الشَّرْطِ):

اعتراض (سوال): اگر کسی حکم کا مضاف ہونا ہی اس کے سبب ہونے کی دلیل ہے، تو پھر شریعت میں بعض احکام کی اضافت "شرط" کی طرف بھی ہوتی ہے۔ جیسے صدقۃ الفطر (عید الفطر کے دن کا صدقہ)۔ یہاں صدقہ کی اضافت "فطر" (روزہ کھولنے) کی طرف ہے، حالانکہ فطر صدقہ کا سبب نہیں بلکہ محض ایک شرط ہے۔ تو پھر آپ کا یہ اصول کیسے درست ہوا؟

احناف رحمۃ اللہ علیہم کا جواب: مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حکم کی اضافت سبب کی طرف تو حقیقی ہوتی ہے، لیکن شرط کی طرف صرف مجازی ہوتی ہے۔

وجہِ مجاز (علاقہ مشابہت): شرط اور سبب میں ایک ظاہری مشابہت پائی جاتی ہے؛ وہ یہ کہ جس طرح سبب کے وجود کے وقت حکم دنیا میں ظاہر ہو جاتا ہے، بالکل اسی طرح شرط کے پائے جانے کے وقت بھی حکم عملاً موجود ہو جاتا ہے۔ اس عملی مشابہت کی وجہ سے شریعت میں مجازاً حکم کو شرط کی طرف مضاف کر دیا جاتا ہے۔ چونکہ اصولِ فقہ کا قاعدہ ہے کہ حقیقت کی موجودگی میں مجاز کا اعتبار نہیں ہوتا، اس لیے شرط کی طرف مجازی اضافت سے ہمارے اس اصولی ضابطے پر کوئی زد نہیں پڑتی۔

۳۔ دوسری علامت: تکرار اور تلازمِ وجودی (وَ كَذَا إِذَا لَازَمَهُ):

اصولی ضابطہ: سببیت کو پہچاننے کی دوسری بڑی علامت یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان ایسا گہرا تلازم پایا جائے کہ ملزوم کے بدلنے یا بار بار آنے سے لازم بھی بار بار آئے۔

انطباق: یعنی جب بھی وہ مادی شے (سبب) بار بار تکرار کے ساتھ دنیا میں آئے گی، تو اس سے جڑا ہوا شرعی حکم بھی بار بار مکرر طارق ہوگا۔ بایں طور کہ جب وہ سبب موجود ہو تو حکم موجود ہو جائے، اور جب وہ سبب معدوم ہو تو حکم بھی ذمے سے معدوم ہو جائے۔ یہ تکرار اور وجودی و عدمی وابستگی اس بات کی قطعی علامت ہے کہ وہ شے ہی اس حکم کا حقیقی شرعی سبب ہے۔

وَفِي صَدَقَةِ الْفِطْرِ إِنَّمَا جَعَلْنَا الرَّأْسَ سَبَبًا وَالْفِطْرَ شَرْطًا مَعَ وُجُودِ الْإِضَافَةِ إِلَيْهِمَا،

اور صدقہ الفطر میں ہم نے راس (ذات/انسان) کو سبب اور وقتِ فطر کو شرط قرار دیا ہے باوجودیکہ اضافت دونوں کی طرف ہوتی ہے،

لِأَنَّ وَصْفَ الْمُؤْنَةِ يُرَجِّحُ الرَّأْسَ فِي كَوْنِهِ سَبَبًا، وَ تَكَرُّرُ الْوُجُوبِ بِتَكَرُّرِ الْفِطْرِ بِمَنْزِلَةِ

اس لئے کہ وصفِ مؤنت راس کے سبب ہونے کے لئے مرجح ہے، اور وقتِ فطر کے تکرار سے وجوب کا تکرار ایسا ہی ہے جیسا کہ

تَكَرُّرِ وُجُوبِ الزَّكَاةِ بِتَكَرُّرِ الْحَوْلِ؛ لِأَنَّ الْوَصْفَ الَّذِي لِأَجْلِهِ كَانَ الرَّأْسُ سَبَبًا

زکوٰۃ کا تکرار حول (سال) کے تکرار سے ہے، اس لئے کہ وہ وصف کہ جس کی وجہ سے راس سبب بنا ہے

وَهُوَ الْمُؤْنَةُ يَتَجَدَّدُ بِتَجَدُّدِ الزَّمَانِ، كَمَا أَنَّ النَّمَاءَ الَّذِي لِأَجْلِهِ كَانَ الْمَالُ سَبَبًا

اور وہ مؤنت ہے جو کہ زمان (وقت) کے تجدد سے متجدد ہوتا رہتا ہے، جیسا کہ نمو (بڑھوتری) کہ جس کی وجہ سے مال سبب بنتا ہے

لِوُجُوبِ الزَّكَاةِ يَتَجَدَّدُ بِتَجَدُّدِ الْحَوْلِ وَ يَصِيرُ السَّبَبُ بِتَجَدُّدِ الْوَصْفِ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَجَدِّدِ بِنَفْسِهِ۔

زکوٰۃ کے وجوب کے لئے، وہ حول کے تجدد سے متجدد ہوتا ہے، اور سبب وصف کے تجدد سے متجدد بنفسہ (ذاتی طور پر نئے ہونے) کے مانند ہو جاتا ہے۔

(وَفِي صَدَقَةِ الْفِطْرِ إِنَّمَا جَعَلْنَا الرَّأْسَ سَبَبًا۔۔)

فاضل مصنف رحمہ اللہ علیہ یہاں اصولِ فقہ کے ایک اہم تعارض کو حل فرما رہے ہیں، جس کا تعلق صدقہ الفطر کے حقیقی سبب اور شرط کے تعین سے ہے۔

اعتراض: شریعت میں صدقہ الفطر کی اضافت (منسوب ہونا) دو چیزوں کی طرف پائی جاتی ہے۔ اسے "صدقہ الفطر" (وقتِ فطر کی طرف مضاف) بھی کہا جاتا ہے اور حدیثِ پاک میں اسے "زکوٰۃ الرأس" (انسان کی ذات کی طرف مضاف) بھی کہا

گیا ہے، جیسے شاعر نے کہا: زَكَاةُ رُؤُوسِ النَّاسِ بُكْرَةَ فِطْرِهِمْ۔ جب اضافت دونوں طرف ہے، تو احناف نے "راس" کو سبب اور "فطر" کو شرط کیوں قرار دیا؟ اس کا برعکس کیوں نہیں کیا؟

احناف رحمۃ اللہ علیہم کا جواب: جب دو چیزوں کے درمیان تعارض واقع ہو جائے تو ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جاتا ہے۔ ہمارے نزدیک "راس" کو سبب بنانے کے لیے وصفِ مؤنت (مالی کفالت/ ذمہ داری) کا پہلو مرجح (وزنی) ہے۔

حدیث سے دلیل: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فرمان ہے: "أَدُّوا عَمَّنْ تَمُونُونَ" (ان لوگوں کی طرف سے صدقہ ادا کرو جن کی تم کفالت کرتے ہو)۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس وجوب کا اصل مدار وہ انسان (رأس) ہے جس کی کفالت کی جا رہی ہے، نہ کہ وہ وقت۔ لہٰذا، راس ہی حقیقی سبب ہے۔

۲۔ تکرارِ وجوب کا اصولی حل (اعتراضِ شوافع اور جواب):

اعتراض: شوافع رحمۃ اللہ علیہم کی طرف سے اعتراض کیا جاتا ہے کہ صدقۃ الفطر کا وجوب ہر سال عید الفطر کے دن بار بار لوٹ کر آتا ہے (تکرار ہوتا ہے)۔ چونکہ سبب اور مسبب میں تلازم ہوتا ہے اور "فطر" ہر سال مکرر آتا ہے جبکہ "راس" (انسان کی ذات) تبدیل نہیں ہوتی، اس لیے فطر کو ہی سبب ہونا چاہیے تھا، کیونکہ مسبب کا تکرار سبب کے تکرار کی علامت ہے۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم کا جواب: مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس کا نہایت باریک اصولی جواب دیتے ہیں کہ مسبب کا تکرار ہمیشہ سبب کی ذات کے تکرار سے ہی ضروری نہیں ہوتا، بلکہ بعض اوقات سبب کے وصف کے تجدد (نیا ہونے) سے بھی حکم مکرر ہو جاتا ہے۔

یہاں اگرچہ "راس" (انسان) ایک ہی رہتا ہے، مگر اس کا وہ وصف جس کی وجہ سے وہ سبب بنا تھا، یعنی مؤنت (سال بھر کی خوراک و نفقہ کی حاجت)، وہ نئے سال اور نئے زمانے کے آنے سے خود بخود تجدد اختیار کر لیتی ہے۔ پس وصف کا یہ تجدد ایسا ہی ہے جیسے سبب خود بذاتِ خود نیا ہو گیا ہو۔

۳۔ زکوٰۃ کے حول (سال) سے لاجواب نظیر:

احناف رحمۃ اللہ علیہم اپنے اس قاعدے کو سمجھانے کے لیے زکوٰۃ کی نظیر پیش کرتے ہیں۔ زکوٰۃ میں وجوب کا حقیقی سبب "مال" ہے۔ اب مال تو سال گزرنے کے بعد بھی وہی رہتا ہے (ذات تبدیل نہیں ہوتی)، لیکن سال گزرنے پر اس مال کا وصف یعنی "نماء" (حقیقی یا تقدیری بڑھوتری کی صلاحیت) دوبارہ تجدد اختیار کر لیتی ہے۔

جس طرح زکوٰۃ میں مال (سبب) کے ایک ہونے کے باوجود حول (سال) کے تجدد سے اس کا وصفِ نمو متجدد ہوتا ہے اور زکوٰۃ دوبارہ واجب ہو جاتی ہے، بالکل اسی طرح صدقۃ الفطر میں بھی راس (سبب) کے ایک ہونے کے باوجود، وقتِ فطر کے آنے سے مؤنت کا

وصف دوبارہ متجدد ہو جاتا ہے اور صدقۃ الفطر کا دوبارہ وجوب قائم ہو جاتا ہے۔

وَ عَلَى هٰذَا تَكَرَّرَ الْعُشْرُ وَالْخَرَاجُ مَعَ اتِّحَادِ السَّبَبِ وَ هُوَ الْأَرْضُ النَّامِيَةُ فِي الْعُشْرِ حَقِيقَةً بِالْخَارِجِ

اور اسی اصل کے مطابق عشر اور خراج مکرر ہوں گے حالاں کہ سبب متحد ہے اور وہ سبب عشر میں حقیقۃً پیداوار کے اعتبار سے ارضِ نامیہ ہے

وَفِي الْخَرَاجِ حُكْمًا بِالتَّمَكُّنِ مِنَ الزِّرَاعَةِ۔

اور خراج میں زراعت پر قادر ہونے کی وجہ سے حکماً ارضِ نامیہ سبب ہے۔

فاضل مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہاں اصولِ فقہ کے اسی بنیادی قاعدے (تجددِ وصف سے حکم کا تکرار) کو فقہی ابواب میں پھیلاتے ہوئے عشر اور خراج کے لازمی تکرار کی اصولی وجہ بیان فرما رہے ہیں:

۱۔ تجددِ وصف اور وجوب کا تکرار:

پچھلے اسباق کے تسلسل میں یہ قاعدہ طے ہو چکا ہے کہ جب کسی سبب کا وصف بار بار تجدد (نیا پن) اختیار کرتا ہے، تو حکم بھی بار بار مکرر واجب ہوتا ہے۔

عشر اور خراج دونوں کا حقیقی سبب اگرچہ ایک ہی ہے (یعنی زمین)، لیکن زمین کا وصف یعنی "نَمَاء" (پیداواری صلاحیت) چونکہ ہر سال نئے زمانے کے آنے سے مکرر ظاہر ہوتا ہے، اس لیے زمین ایک ہونے کے باوجود عشر اور خراج ہر سال بار بار واجب ہوتے ہیں۔

۲۔ اضافت سے سببیت پر استدلال:

عشر اور خراج دونوں کے وجوب کا حقیقی مدار زمین کی پیداواری صلاحیت پر ہے، جسے شرع میں "اَرضِ نامِیہ" کہا جاتا ہے۔

اس کی قوی اصولی دلیل یہ ہے کہ شریعت میں ان احکام کی اضافت زمین کی طرف کی جاتی ہے، چنانچہ فقہاء کہتے ہیں: عُشْرُ الْأَرْضِ (زمین کا عشر) اور خَرَاجُ الْأَرْضِ (زمین کا خراج)۔ چونکہ اضافت ہمیشہ سببیت کی سب سے بڑی علامت ہوتی ہے، اور عباداتِ مالیہ میں نماء کا ہونا شرط ہے، اس لیے ارضِ نامیہ کو ہی ان دونوں احکام کا اصل سبب مانا گیا ہے۔

۳۔ عشر اور خراج میں نماء (بڑھوتری) کا بنیادی فرق:

اگرچہ دونوں کا سبب ارضِ نامیہ ہے، مگر دونوں کے وجوب میں نماء کی شرط اور نوعیت میں ایک نہایت باریک اور اہم فرق پایا جاتا ہے:

عشر میں "نَمَاءِ حَقِيقِي" کا اعتبار (حَقِيقَةً بِالْخَارِجِ):

عشر کے واجب ہونے کے لیے زمین سے حقیقۃً پیداوار کا حاصل ہونا اور غلے کا باہر نکلنا شرط ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عشر میں

پیداوار کے دس حصوں میں سے ایک حصہ بیت المال کا اور نو حصے خود مالک کے ہوتے ہیں۔ یہ مادی تقسیم اور حصہ داری اسی وقت ممکن ہے جب زمین میں حقیقۃً کوئی پیداوار وجود میں آئی ہو، ورنہ بغیر پیداوار کے عشر واجب نہیں ہوتا۔

خراج میں نَمَاءِ تَقْدِيرِی کا اعتبار (حُكْمًا بِالتَّمَكُّنِ):

خراج میں حقیقی پیداوار کا ہونا شرط نہیں ہے، بلکہ "نماء تقدیری" کو کافی سمجھا گیا ہے۔ نماء تقدیری سے مراد "التَّمَكُّنِ مِنَ الزِّرَاعَةِ" ہے، یعنی مالک کے پاس زراعت کرنے کی پوری قدرت اور تمام اسباب (پانی، بیج وغیرہ) حاصل ہوں۔

اگر خراجی زمین کا مالک تمام اسباب پائے جانے کے باوجود سستی یا غفلت کی وجہ سے زراعت نہ کرے اور زمین کو خالی چھوڑ دے، تب بھی نماء تقدیری پائے جانے کی وجہ سے اس پر خراج ہر حال میں واجب رہے گا۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ خراج زمین کی صلاحیت کا ٹیکس ہے اور خراج کی ادائیگی کے لیے (عشر کے برخلاف) جنسِ پیداوار میں سے ہونا شرعاً ضروری نہیں ہے۔

فَصْلٌ فِي الْعَزِيمَةِ وَالرُّخْصَةِ وَ هِيَ فِي أَحْكَامِ الشَّرْعِ اِسْمٌ لِمَا هُوَ أَصْلٌ مِنْهَا غَيْرَ مُتَعَلِّقٍ بِالْعَوَارِضِ

یہ فصل عزیمت اور رخصت کے احکام کے بیان میں ہے، اور عزیمت احکامِ شرع میں سے ان احکام کا نام ہے جو اصل ہوں اور عوارض سے متعلق نہ ہوں،

وَالرُّخْصَةُ اِسْمٌ لِمَا بُنِيَ عَلَى أَعْذَارِ الْعِبَادِ وَالْعَزِيمَةُ أَقْسَامٌ أَرْبَعَةٌ: فَرْضٌ وَ وَاجِبٌ وَ سُنَّةٌ وَ نَفْلٌ-

اور رخصت ان احکام کا نام ہے جو بندوں کے اعذار پر مبنی ہوں، اور عزیمت کی چار قسمیں ہیں: فرض، واجب، سنت اور نفل۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کتاب اللہ کے اقسام اور ان کے متعلقات سے فارغ ہونے کے بعد، یہاں سے شرعی احکامِ مکلفین کی دو قسموں یعنی عزیمت اور رخصت کی لغوی و اصطلاحی ابحاث کا آغاز فرما رہے ہیں۔

۱۔ لغوی و اصطلاحی تعریفات:

عزیمت کے لغوی معنی: لغت میں عزیمت کے معنی "پختہ اور مؤکد ارادے" کے ہیں۔ احکامِ اصلیہ کو عزیمت اس لیے کہا جاتا ہے کہ ان میں اللہ تعالیٰ کا پختہ اور حتمی حکم شامل ہوتا ہے۔

رخصت کے لغوی معنی: لغت میں رخصت "یسر، سہولت اور آسانی" کو کہتے ہیں، جیسے کوئی چیز مارکیٹ میں سستی اور آسانی سے دستیاب ہو جائے۔

عزیمت کی شرعی تعریف: شریعت میں عزیمت اس حکمِ شرعی کا نام ہے جو عوارض (عارضی حالات جیسے سفر، بیماری، مجبوری) کے ساتھ متعلق نہ ہو، بلکہ وہ اپنی اصل کے اعتبار سے ابتداً عام حالات کے لیے مشروع کیا گیا ہو۔ خواہ اس کا تعلق کسی کام کے

کرنے سے ہو (مامورات) یا کسی کام کے چھوڑنے سے ہو (محرمات)۔ جیسے عام تندرست شخص پر رمضان کے روزے فرض ہونا۔

رخصت کی شرعی تعریف: اصطلاحِ شریعت میں رخصت اس حکم کا نام ہے جو بندوں کے اعذار اور مجبوریوں کے پیشِ نظر عارضی طور پر آسانی پیدا کرنے کے لیے مشروع کیا گیا ہو۔ جیسے بیماری یا سفر کی وجہ سے رمضان کا روزہ فی الحال نہ رکھنے کی اجازت ملنا، یا سفر میں چار رکعت والی نماز کو دو رکعت (قصر) کر کے پڑھنا۔

۲۔ عزیمت کی چار اقسام پر اہم اصولی اعتراض اور احناف کا جواب:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ عزیمت کی چار قسمیں ہیں: فرض، واجب، سنت اور نفل۔ اس پر ایک اہم سوال اٹھایا جاتا ہے کہ:

سوال: احکامِ شرعیہ میں تو حرام، مکروہِ تحریمی، مکروہِ تنزیہی اور مباح بھی شامل ہیں، تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ان کا ذکر عزیمت کی اقسام میں کیوں نہیں کیا؟ کیا ان کے بغیر یہ حصر (تقسیم) ادھوری نہیں رہ جاتی؟

احناف رحمۃ اللہ علیہم کی طرف سے اس کا نہایت مدلل جواب دیا گیا ہے کہ باقی تمام اقسامِ احکام بھی انہی چاروں کے تحت داخل ہیں، ان کی تفصیل درج ذیل ہے:

حرام (فرض میں داخل ہے): حرام کاموں کو جڑ سے چھوڑنا شریعت میں فرض کے درجے میں آتا ہے۔ مثال کے طور پر شراب نوشی حرام ہے، تو شراب کا ترک کرنا بندے پر فرض ہے۔ چونکہ اس کا تعلق "ترکِ فعل" سے ہے، اس لیے یہ فرض کی تعریف میں شامل ہے۔

مکروہِ تحریمی (واجب میں داخل ہے): مکروہِ تحریمی افعال کا ترک کرنا شریعت میں واجب کے دائرے میں آتا ہے۔ لہٰذا اسے واجب کے تحت سمجھا جائے گا۔

مکروہِ تنزیہی (سنت میں داخل ہے): مکروہِ تنزیہی کاموں کو چھوڑنا اور ان سے بچنا شریعت میں سنت (سنتِ غیر مؤکدہ یا مستحب) کے درجے میں آتا ہے۔ جیسے عیب دار اور مکروہ چیزوں کے استعمال کا ترک کرنا۔

مباح کا خارج ہونا: جہاں تک تعلق "مباح" (جائز کاموں) کا ہے، تو مباح سرے سے اس مقسم (اصل تقسیم کے دائرے) میں داخل ہی نہیں ہے۔ کیونکہ شریعت میں مقسم سے مراد وہ مشروع احکام ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لیے کسی شرعی مطالبے (کرنے یا نہ کرنے) کے ساتھ لازم کیا ہو۔ مباح میں چونکہ شریعت کی طرف سے کوئی لازمی مطالبہ یا ثواب و عذاب کا پہلو نہیں ہوتا، اس لیے یہ مقسم سے خارج ہے اور اس کے خارج رہنے سے دلیلِ حصر میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔

فَالْفَرْضُ مَا ثَبَتَ وُجُوبُهُ بِدَلِيلٍ لَا شُبْهَةَ فِيهِ، وَ حُكْمُهُ اللُّزُومُ عِلْمًا

اور فرض وہ ہے کہ جس کا ثبوت ایسی دلیل سے ہو کہ جس میں شبہ نہ ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی فرضیت کا قائل ہو (علماً)،

وَ تَصْدِيقًا بِالْقَلْبِ وَعَمَلًا بِالْبَدَنِ حَتّٰى يُكَفَّرَ جَاحِدُهٗ وَ يُفَسَّقَ تَارِكُهٗ بِلَا عُذْرٍ۔

اور قلب سے تصدیق کرے نیز جوارح (اعضاء) سے اس پر عمل کرے، یہاں تک کہ فرض کے منکر کی تکفیر کی جائے گی (کافر کہا جائے گا) اور بلا عذر تارک کی تفسیق کی جائے گی (فاسق کہا جائے گا)۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے عزیمت کی پہلی اور سب سے مضبوط قسم "الفَرْض" کی لغوی و اصطلاحی حقیقت اور اس کے احکام کو تفصیل سے بیان فرما رہے ہیں:

۱۔ فرض کے لغوی و اصطلاحی معنیٰ:

لغوی معنیٰ: لغت میں فرض کے معنیٰ "قَطع" (کاٹنا/حتمی کرنا) اور "تَقْدِير" (مقرر کرنا) کے ہیں۔

قرآنِ پاک سے پہلی مثال: اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا" یعنی أَيْ قَطَعْنَا الْأَحْكَامَ فِيهَا" (ہم نے اس سورت کے احکام کو حتمی اور پکا کر دیا ہے)۔

دوسری مثال: ارشادِ باری تعالیٰ ہے: "فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ" یعنی أَيْ قَدَّرْتُمْ" (تو اس کا آدھا دینا لازم ہے جو تم نے مہر مقرر کیا ہے)۔

اصطلاحی تعریف: شریعت کی اصطلاح میں فرض ایسے حکم کو کہتے ہیں جس کا وجوب دلیلِ قطعی (جیسے آیاتِ قرآنیہ اور احادیثِ متواترہ) سے ثابت ہو، جس میں ثبوت اور دلالت کے اعتبار سے کوئی ادنیٰ شبہ یا شک موجود نہ ہو۔ جیسے: ایمان، پانچ وقتہ نمازیں، روزہ، زکوٰۃ، حج، نماز کی رکعات کی تعداد، اور زکوٰۃ کی مقررہ مقداریں وغیرہ۔

۲۔ حُكْمُهُ اللُّزُومُ عِلْمًا وَتَصْدِيقًا بِالْقَلْبِ (عطفِ خاص علی العام):

عبارت میں "تَصْدِيقًا بِالْقَلْبِ" کا عطف "عِلْمًا" پر عطفِ خاص علی العام کے قبیل سے ہے۔ اس کی باریک اصولی وجہ یہ ہے کہ "علمِ قطعی" کا دائرہ "تصدیقِ قلبی" سے زیادہ عام اور وسیع ہوتا ہے۔

علم اور تصدیق میں فرق: علمِ قطعی بعض اوقات انسان کو بغیر اس کے اپنے اختیار اور ارادے کے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ جیسے مکے اور مدینے کے کفار کو دل سے یہ پورا یقین اور علم تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اللہ کے سچے رسول ہیں، جیسا کہ قرآنِ پاک میں فرمایا: "يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُم" (وہ انہیں ایسے پہچانتے ہیں جیسے اپنے بیٹوں کو)۔ لیکن اس علمِ یقینی کے باوجود وہ مومن نہیں کہلائے، کیونکہ ایمان کے لیے "تصدیقِ قلبی" شرط ہے، جس میں بندے کا اپنا دینی اختیار، ارادہ اور تسلیم کرنا شامل ہوتا ہے۔ کفار کے پاس علم تو تھا مگر انہوں نے حق کو تسلیم کرنے کا ارادہ نہیں کیا، اس لیے وہ ایمان سے محروم رہے۔

۳۔ وَعَمَلًا بِالْبَدَنِ اور جاحِد و تارک کا شرعی حکم:

بدنی عمل کا لزوم: اگر فرض کا تعلق عملی احکام سے ہو (جیسے نماز پڑھنا، روزہ رکھنا، زکوٰۃ دینا یا حج کرنا)، تو دل کی تصدیق کے ساتھ ساتھ جسمانی اعضاء (جوارح) سے اس فرض پر عملاً قائم ہونا بھی لازم اور ضروری ہو جاتا ہے۔

جاحِد (انکار کرنے والے) کا حکم (يُكَفَّرُ جَاحِدُهُ): چونکہ فرض کا ثبوت دلیلِ قطعی سے ہوتا ہے، اس لیے اگر کوئی شخص فرض کا سرے سے انکار کر دے یا اسے ہلکا جانے، تو وہ شریعت کی نظر میں دائرہِ اسلام سے خارج یعنی کافر ہو جائے گا۔

تارک (عمل نہ کرنے والے) کا حکم (يُفَسَّقُ تَارِكُهُ): اس کے برعکس، اگر کوئی شخص فرض کو دل سے فرض تو مانتا ہو، لیکن سستی یا غفلت کی وجہ سے بلا عذرِ شرعی اس پر عمل کرنا چھوڑ دے، تو اسے کافر نہیں کہا جائے گا بلکہ وہ فاسق اور سخت گناہ گار کہلائے گا۔ اس کی اصولی وجہ یہ ہے کہ احکامِ شرعیہ کو محض عمل نہ کرنے کی وجہ سے ترک کرنا کفر کو لازم نہیں کرتا، بشرطیکہ اس کے اندر انکار یا تحقیر (استخفاف) کا پہلو موجود نہ ہو۔

وَالْوَاجِبُ مَا ثَبَتَ وُجُوبُهُ بِدَلِيلٍ فِيهِ شُبْهَةٌ وَ حُكْمُهُ اللُّزُومُ عَمَلًا بِالْبَدَنِ

اور واجب وہ ہے کہ جس کا ثبوت ایسی دلیل سے ہو کہ جس میں شبہ ہو، اس کا حکم یہ ہے کہ جوارح (اعضاء) سے عمل تو لازم ہے

لَا عِلْمًا عَلَى الْيَقِينِ حَتَّى لَا يُكَفَّرَ جَاحِدُهُ وَ يُفَسَّقُ تَارِكُهُ إِذَا اسْتَخَفَّ

مگر اس کی فرضیت کا یقین کرنا ضروری نہیں اور واجب کے منکر کی تکفیر بھی نہیں کی جاتی اور اس کے تارک کو فاسق قرار دیا جائے گا جب کہ وہ

بِأَخْبَارِ الْآحَادِ وَأَمَّا مُتَأَوِّلًا فَلَا.

اخبار احاد کو ہلکا (کم درجہ) کا سمجھے، اور اگر کوئی شخص کسی دلیل کی تاویل کر کے ترک کرتا ہے تو پھر تفسیق نہیں کی جائے گی۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ عزیمت کی دوسری اہم قسم "الواجب" کی لغوی و اصطلاحی حقیقت اور احناف کے اصولِ استدلال کو واضح فرما رہے ہیں:

۱۔ لغوی معنی اور وجہِ تسمیہ:

پہلا قول: واجب "وَجَبَتْ" سے ماخوذ ہے جس کے معنی "سُقُوط" (گرنے/ساقط ہونے) کے ہیں۔ اسے واجب اس لیے کہتے ہیں کیونکہ یہ فرض کے مقابلے میں "علمِ یقینی" ثابت کرنے کے درجے سے ساقط ہوتا ہے۔

دوسرا قول: بعض اصولیوں کے نزدیک یہ "وُجُوب" سے مشتق ہے جس کے معنی "لُزُوم" (لازم ہونے) کے ہیں۔

چونکہ واجب پر عملاً قائم ہونا بندے پر لازم ہوتا ہے، اس لیے اسے واجب کہتے ہیں۔

۲۔ اصطلاحی تعریف اور شبہ کی نوعیت:

شریعت کی اصطلاح میں واجب اس حکم کو کہتے ہیں جس کا ثبوت ایسی دلیل سے ہو جس میں کوئی نہ کوئی شبہ پایا جائے (یعنی دلیلِ ظنی ہو)۔ یہ شبہ دو طرح کا ہو سکتا ہے:

شبہ فی الثبوت: جیسے وہ حکم خبرِ واحد سے ثابت ہو (جس کی رسول اللہ ﷺ تک پہنچنے کی سند قطعی نہیں ہوتی بلکہ ظنی ہوتی ہے)۔ جیسے صدقۃ الفطر اور عیدین کی نماز۔

شبہ فی الدلالت: یعنی دلیل تو قطعی ہو (جیسے قرآن کی آیت) مگر اس کے معنی میں ایک سے زیادہ احتمالات ہوں (آیتِ مجمل یا مؤول ہو)۔ جیسے نماز میں سورہ فاتحہ کی تعین اور تعدیلِ ارکان۔

۳۔ حکمِ واجب اور منکر و تارک کا فرق:

عَمَلًا بِالْبَدَنِ لَا عِلْمًا: واجب کا شرعی حکم یہ ہے کہ عملی طور پر یہ فرض ہی کی طرح لازم ہوتا ہے، لیکن اعتقادی طور پر (دل سے یقین کرنے کے لحاظ سے) اس کا مرتبہ فرض سے کم ہوتا ہے۔

منکر کا حکم (لَا يُكَفَّرَ جَاحِدُهُ): چونکہ اس کی دلیل میں شبہ ہوتا ہے، اس لیے واجب کا انکار کرنے والے شخص کی تکفیر نہیں کی جاتی (وہ دائرہ اسلام سے خارج نہیں ہوتا)۔

تارک کا حکم (وَيُفَسَّقَ تَارِكُهُ): اگر کوئی شخص سستی، غفلت یا اخبارِ آحاد کو ہلکا سمجھتے ہوئے بلا عذرِ شرعی واجب کو چھوڑے گا، تو وہ فاسق اور گناہ گار کہلائے گا۔ لیکن اگر کوئی سچا مجتہد یا مقلد کسی دوسری شرعی دلیل کی تاویل کر کے یا تعارضِ نصوص کی وجہ سے واجب کو ترک کرتا ہے (جیسے خبرِ واحد کے مقابلے میں قیاسِ جلی کو ترجیح دینا)، تو اسے فاسق نہیں کہا جائے گا کیونکہ اس کا ترک کرنا خواہشِ نفس کی بنا پر نہیں بلکہ تحقیقِ شرعی کی وجہ سے ہے۔

۴۔ احناف رحمۃ اللہ علیہم کا لاجواب اصولی تال میل (کتاب اللہ اور خبرِ واحد کا ملاپ)

احناف رحمۃ اللہ علیہم کے طرزِ استدلال کی ایک خوبصورت مثال:

قرآنِ پاک کا قطعی حکم ہے: ”فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ“ (قرآن میں سے جو آسان ہو، پڑھو)۔ اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ نماز میں مطلق قرأت کرنا فرض ہے۔

دوسری طرف خبرِ واحد (حدیثِ پاک) میں آیا ہے: ”لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ“ (سورہ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی)۔

اب اگر احناف رحمۃ اللہ علیہم سورہ فاتحہ کو نماز میں فرض قرار دیتے، تو خبرِ واحد کے ذریعے قرآنِ پاک کے عام اور قطعی حکم میں تبدیلی (زیادتی) لازم آتی جو کہ اصولاً جائز نہیں۔ اور اگر حدیث کو بالکل چھوڑ دیتے تو فرمانِ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ضائع ہوجاتا۔

چنانچہ احناف رحمۃ اللہ علیہم نے اپنے لاجواب اصولی ذوق کا مظاہرہ کرتے ہوئے دونوں نصوص پر بیک وقت عمل فرمایا؛ بایں طور کہ قرآن کی رو سے مطلق قرأت کو فرض رکھا اور حدیثِ پاک کی روشنی میں سورہ فاتحہ کی خصوصیت کو واجب قرار دیا، تاکہ کتاب اللہ کا موجب بھی تبدیل نہ ہو اور حدیث پر بھی مکمل عمل ہوجائے۔

وَالسُّنَّةُ: الطَّرِيقَةُ الْمَسْلُوكَةُ فِي الدِّينِ وَ حُكْمُهَا أَنْ يُطَالَبَ الْمَرْءُ بِإِقَامَتِهَا

سنت وہ طریقہ ہے کہ جس کو دین میں چلنے کے لئے اختیار کیا گیا ہو اور سنت کا حکم یہ ہے کہ مکلف سے فرض و وجوب کے بغیر اس کی بجا آوری مطلوب ہو

مِنْ غَيْرِ افْتِرَاضٍ وَلَا وُجُوبٍ لِأَنَّهَا طَرِيقَةٌ أُمِرْنَا بِإِحْيَائِهَا فَيَسْتَحِقُّ اللَّائِمَةَ بِتَرْكِهَا

اس لئے کہ سنت ایسا طریقہ ہے کہ جس کے رواج دینے کا ہمیں حکم دیا گیا ہے لہذا اس طریقہ کو ترک کرنے کی وجہ سے تارک مستحقِ ملامت ہوگا،

وَالسُّنَّةُ نَوْعَانِ: سُنَّةُ الْهُدَى وَ تَارِكُهَا يَسْتَوْجِبُ إِسَاءَةً وَ كَرَاهَةً

سنت کی دو قسمیں ہیں ایک سنتِ ہدیٰ ہے اس کا تارک مستحقِ عتاب و نفرت (اساءت اور کراہت) ہوتا ہے

وَالزَّوَائِدُ وَ تَارِكُهَا لَا يَسْتَوْجِبُ إِسَاءَةً وَ كَرَاهَةً كَسِيَرِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قِيَامِهِ وَ قُعُودِهِ وَ لِبَاسِهِ

اور دوسری قسم سنتِ زوائد ہے، جس کا تارک ملامت و نفرت کا مستحق نہیں ہوتا جیسا کہ اٹھنے بیٹھنے اور لباس وغیرہ میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی عادتِ شریفہ۔

وَ عَلَى هَذَا تُخَرَّجُ الْأَلْفَاظُ الْمَذْكُورَةُ فِي بَابِ الْأَذَانِ مِنْ قَوْلِهِ يُكْرَهُ أَوْ قَدْ أَسَاءَ أَوْ لَا بَأْسَ بِهِ

اور اسی اصول پر ان الفاظ کی تخریج ہوگی جو باب الاذان میں مذکور ہے یعنی امام محمد کا قول "یکرہ" یا "قد اساء" یا "لا بأس به"

وَحَيْثُ يُعِيدُ فَذَلِكَ مِنْ حُكْمِ الْوُجُوبِ۔

اور کسی جگہ کہا ہے "یعید" (اعادہ کرے) پس یہ وجوب کا حکم ہے۔

سنت کے اقسام و احکام:

اصولِ فقہ کے اس سبق میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ عزیمت کی تیسری قسم "السُّنَّة" کی حقیقت، اس کی اقسام اور فقہی ابواب میں ان کے نفاذ کا طریقہ کار سمجھا رہے ہیں۔

۱۔سنت کی تعریف اور شرعی حیثیت:

لغوی واصطلاحی مفہوم: لغت میں سنت کے معنی "پسندیدہ یا ناپسندیدہ راستے" کے ہیں۔لیکن شریعت کی اصطلاح میں سنت سے مراد دین کا وہ پسندیدہ اور سیدھا راستہ ہے جس پر چلنے کو دین میں اختیار کیا گیا ہو۔

حکمِ سنت: سنت کا حکم یہ ہے کہ بندے سے اس پر عمل کرنے کا مطالبہ تو ہوتا ہے، مگر یہ مطالبہ فرض یا واجب کی طرح لازمی اور حتمی نہیں ہوتا۔ چونکہ یہ وہ طریقے ہیں جنہیں زندہ رکھنے اور رواج دینے کا شریعت نے حکم دیا ہے، اس لیے بلا عذر اسے چھوڑنے والا ملامت کا مستحق بنتا ہے۔

۲۔سنت کی دو اہم اقسام:

شرح کے مطابق، شریعت میں ملامت اور عتاب کے لحاظ سے سنت کی دو اقسام ہیں:

پہلی قسم: سُنَّةُ الْهُدَى:

یہ وہ بنیادی سنتیں ہیں جن کا تعلق خالص عبادات اور شعائرِ اسلام سے ہے۔ جیسے: باجماعت نماز، اذان، اقامت، اور عیدین کی نمازیں۔

حکم: اس کا چھوڑنا گناہ، ملامت اور عتاب کا سبب بنتا ہے (جسے شریعت میں اساءت اور کراہت کہا جاتا ہے)۔ یہاں تک کہ اگر کسی بستی کے تمام لوگ مل کر ان سنتوں (جیسے اذان) کو چھوڑنے پر اصرار کریں، تو اسلامی حکومت ان کے خلاف کارروائی (قتال) کر سکتی ہے۔

دوسری قسم: سُنَّةُ الزَّوَائِد:

یہ نبی کریم ﷺ کے وہ ذاتی اور بشری معمولاتِ زندگی ہیں جو آپ ﷺ بطورِ عبادت نہیں بلکہ اپنی مبارک عادت کے طور پر فرماتے تھے۔ جیسے: آپ ﷺ کا اٹھنا بیٹھنا، کھانا پینا، سونے جاگنے کا انداز اور لباسِ مبارک کی ہیئت۔

حکم: ان امور کو چھوڑنے والے پر کوئی ملامت، گناہ یا عتاب نہیں ہوتا۔ البتہ، اگر کوئی طالبِ علم یا مومن صرف عشقِ رسول ﷺ میں ان عادات کی بھی نقل اتارے گا، تو اسے پکا ثواب ملے گا۔

۳۔امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی اصطلاحات کی تخریج (باب الاذان کی روشنی میں)

احناف رحمۃ اللہ علیہم کے اصول کو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب "المبسوط" کے الفاظ سے حل کیا گیا ہے۔ جب امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کسی مسئلے کے جواب میں مختلف الفاظ استعمال کرتے ہیں، تو اصولِ فقہ کے طلبہ ان کا مطلب یوں نکالیں گے:

1-: جیسے "يُكْرَهُ" (مکروہ ہے) یا "قَدْ أَسَاءَ" (اس نے برا کیا): جہاں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ یہ الفاظ بولیں، تو سمجھ جائیں کہ وہاں کسی سنتِ ہدیٰ کو چھوڑا گیا ہے۔ جیسے کسی محلے والوں کا بغیر اذان اور اقامت کے جمع ہو کر باجماعت نماز پڑھ لینا۔

2-: جہاں "لَا بَأْسَ بِهِ" (کوئی حرج نہیں) فرمائیں: اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہاں کوئی سنتِ زوائد چھوٹی ہے، یا کوئی معمولی درجے کی بات ہے جس پر کوئی ملامت نہیں۔ جیسے ایک شخص نے اکیلے نماز پڑھتے ہوئے اذان نہ دی بلکہ صرف اقامت کہہ دی۔

3-: جہاں "يُعِيدُ" (وہ دوبارہ ادا کرے) فرمائیں: اگر امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کسی عمل کو دوبارہ دہرانے کا حکم دیں، تو صاف معلوم ہوجاتا ہے کہ وہاں سنت نہیں بلکہ کسی واجب کو چھوڑا گیا ہے۔ جیسے کسی مؤذن نے وقت داخل ہونے سے پہلے (یا قبل الوقت) اذان دے دی ہو، تو اس اذان کا وقت پر اعادہ کرنا واجب ہوگا۔

وَالنَّفْلُ: اسْمٌ لِلزِّيَادَةِ وَ نَوَافِلُ الْعِبَادَاتِ زَوَائِدُ مَشْرُوعَةٌ لَّنَا لَا عَلَيْنَا۔

نفل کے معنی زیادتی کے ہیں، اور عباداتِ نفل ایسی زائد چیزیں ہیں جو شریعت نے ہمارے فائدے کے لیے مقرر کی ہیں، نہ کہ ہمارے نقصان یا بوجھ کے لیے۔

وَ حُكْمُهُ أَنَّهُ يُثَابُ الْمَرْءُ عَلَى فِعْلِهِف وَ لَا يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهِ،

اور اس کا حکم یہ ہے کہ بندے کو اسے کرنے پر ثواب ملتا ہے، اور (ابتدائی طور پر) اسے چھوڑنے پر کوئی سزا یا پکڑ نہیں ہوتی۔

وَ يَضْمَنُ بِتَرْكِهِ بِالشُّرُوعِ عِنْدَنَا؛ لِأَنَّ الْمُؤَدَّى صَارَ لله تَعَالَى مُسَلَّمًا إِلَيْهِ

اور ہمارے (احناف کے) نزدیک نفل شروع کرنے کے بعد اسے توڑنے سے قضا لازم ہوجائے گی، کیونکہ جتنا حصہ ادا ہوا وہ اللہ کے لئے ہو کر اللہ کے سپرد ہو گیا۔

وَ هُوَ كَالنَّذْرِ صَارَ لِلّٰهِ تَعَالَى تَسْمِيَةً لَا فِعْلًا،

اور نفل کو شروع کرنا نذر (منت) ماننے کے مانند ہے، جو محض زبان سے نام لینے کی وجہ سے اللہ کے لیے لازم ہوجاتی ہے اگرچہ ابھی عملاً کام نہ ہوا ہو۔

ثُمَّ وَجَبَ لِصِيَانَتِهِ ابْتِدَاءُ الْفِعْلِ فَلِأَنْ يَّجِبَ لِصِيَانَةِ ابْتِدَاءِ الْفِعْلِ بَقَاؤُهُ أَوْلَى

پھر اس زبانی نذر کی حفاظت کے لیے عمل شروع کرنا واجب ہوتا ہے، تو جو عمل عملاً شروع کر دیا گیا ہو اس کی حفاظت (اسے مکمل کرنا) تو بدرجہ اولیٰ ضروری ہوگا۔

عزیمت کی چوتھی قسم "نفل" کی حقیقت اور اس سے جڑے مسائل کو طلبہ ان آسان نکات سے سمجھ سکتے ہیں:

نفل کی حقیقت: نفل کا لفظی مطلب ہے "زیادہ"۔ یہ وہ عبادات ہیں جو اللہ نے ہم پر زبردستی لازم نہیں کیں، بلکہ یہ ہمارے اپنے فائدے کے لیے ہیں تاکہ ہم اللہ کا زیادہ قرب اور ثواب حاصل کر سکیں۔

بنیادی حکم: نفل پڑھنے پر اجر ہے، لیکن اگر کوئی شروع ہی نہ کرے تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے۔

احناف اور شوافع رحمۃ اللہ علیہم کا اختلاف: یہاں ایک باریک علمی نکتہ ہے؛ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ نفل شروع کر کے توڑ دیں تو قضا لازم نہیں۔ لیکن احناف رحمۃ اللہ علیہم کا موقف یہ ہے کہ جب ایک بار نفل شروع کر دی، تو اب اسے پورا کرنا ضروری ہو گیا، توڑنے

کی صورت میں قضا دینی پڑے گی۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم کی دلیل (نذر سے تقابل): احناف رحمۃ اللہ علیہم کہتے ہیں کہ نفل شروع کرنا نذر ماننے کی طرح ہے۔ جیسے کوئی زبان سے کہہ دے کہ "میں اللہ کے لیے دو رکعت پڑھوں گا" تو وہ اس پر واجب ہو جاتی ہے۔ اب اگر بندہ صرف زبان سے کہنے کے بجائے عملاً نماز شروع کر دے (یعنی تکبیرِ تحریمہ کہہ دے)، تو اس عمل کو پورا کرنا تو اور بھی زیادہ ضروری ہونا چاہیے۔

خلاصہ: نفل شروع کرنے سے وہ اللہ کی امانت بن جاتا ہے۔ اس امانت کو ضائع ہونے سے بچانے اور اس کی حرمت برقرار رکھنے کے لیے احناف رحمۃ اللہ علیہم اسے مکمل کرنا واجب قرار دیتے ہیں۔

فائدہ:

طلبہ کے لیے "نفل اور نذر" کی لاجواب عقلی تشریح:

طلبہ اکثر یہ سوال کرتے ہیں کہ "**جب نفل شروع ہی اپنی مرضی سے کیا تھا تو اسے توڑنے پر قضا کیوں دینی پڑ رہی ہے؟**" اس کا جواب احناف رحمۃ اللہ علیہم نے نذر (منت) کی مثال سے نہایت خوبصورت عقلی انداز میں دیا ہے:

۱۔ نذر (زبانی منت) کی حقیقت:

جب کوئی شخص کہتا ہے کہ "**میں اللہ کے لیے دو رکعت پڑھوں گا**"، تو اس نے ابھی عمل شروع نہیں کیا بلکہ صرف زبان سے اس عبادت کا نام (تسمیہ) لیا ہے۔ شریعت کہتی ہے کہ جب تم نے زبان سے اللہ کا نام لے کر ایک کام اپنے اوپر لازم کر لیا، تو اب اس "نام" کی لاج رکھنا اور اس کی حفاظت کرنا ضروری ہے۔ اس کی حفاظت کیسے ہوگی؟ اس طرح کہ اب تم وہ عمل شروع (اِبتداء) کرو۔

۲۔ نفل (عملی منت) کی حقیقت:

اب نفل کو دیکھیں۔ نفل میں بندہ زبان سے نہیں کہتا بلکہ وہ مصلے پر کھڑا ہو کر "**اللہ اکبر**" کہہ دیتا ہے۔ احناف فرماتے ہیں کہ مصلے پر کھڑا ہونا ایک "**فعلی نذر**" ہے۔ آپ نے عملاً ایک کام شروع کر دیا۔

۳۔ احناف رحمۃ اللہ علیہم کا مضبوط منطقی استدلال:

احناف رحمۃ اللہ علیہم ایک تقابلی قاعدہ پیش کرتے ہیں:

اگر صرف زبان سے نام لینے (تسمیہ) کی حفاظت کے لیے عمل کو شروع کرنا (ابتداء) واجب ہو جاتا ہے...

تو جب ایک بندے نے عملاً کام شروع (ابتداء) کر دیا ہو، تو اس "**شروع کیے ہوئے عمل**" کی حفاظت کے لیے اسے مکمل کرنا (بقاء) تو اور بھی زیادہ ضروری اور واجب ہونا چاہیے۔

خلاصہ یہ کہ:

نذر کی حفاظت "شروع کرنے" سے ہوتی ہے، اور شروع کیے ہوئے نفل کی حفاظت اسے "مکمل کرنے" سے ہوتی ہے۔ اگر بندہ اسے ادھورا چھوڑ کر توڑ دے گا، تو گویا اس نے اللہ کی بارگاہ میں پیش کی ہوئی ایک امانت کو ضائع کر دیا۔ اسی ضیاع (ضائع کرنے) سے بچنے کے لیے احناف رحمۃ اللہ علیہم کہتے ہیں کہ اب اس کی قضاء دینا تم پر واجب ہے۔

وَ أَمَّا الرُّخَصُ فَأَنْوَاعٌ أَرْبَعَةٌ: نَوْعَانِ مِنَ الْحَقِيقَةِ، أَحَدُهُمَا أَحَقُّ مِنَ الْآخَرِ

اور بہر حال رخصت کی چار قسمیں ہیں، حقیقی رخصت کی دو قسمیں ہیں جن میں سے ایک دوسری سے زیادہ سچی (احق) ہے،

وَنَوْعَانِ مِنَ الْمَجَازِ، أَحَدُهُمَا أَتَمُّ مِنَ الْآخَرِ فَأَمَّا أَحَقُّ نَوْعَيِ الْحَقِيقَةِ فَمَا اسْتُبِيحَ مَعَ الْقِيَامِ الْمُحَرِّمِ

اور مجازی رخصت کی بھی دو قسمیں ہیں جن میں سے ایک زیادہ کامل (اتم) ہے، پس رخصتِ حقیقیہ کی دونوں قسموں میں سے زیادہ سچی (احق) وہ ہے کہ حرام کرنے والی دلیل

وَقِيَامِ حُكْمِهِ جَمِيعًا مِثْلُ إِجْرَاءِ الْمُكْرَهِ بِمَا فِيهِ إِلْجَاءٌ

ور اس کا شرعی حکم دونوں قائم ہونے کے باوجود اباحت (اجازت) کا معاملہ کیا جائے، مثلاً ایسے مجبورِ مضطر شخص کا، جسے جان کا شدید خطرہ ہو،

كَلِمَةَ الشِّرْكِ عَلَى لِسَانِهِ وَإِفْطَارِهِ فِي نَهَارِ رَمَضَانَ وَإِتْلَافِهِ مَالَ الْغَيْرِ

اپنی زبان پر کلمہ کفر جاری کر دینا اور رمضان کا روزہ توڑ دینا اور (مجبوری میں) دوسرے کے مال کو ضائع کر دینا،

وَجِنَايَتِهِ عَلَى الْإِحْرَامِ وَتَنَاوُلِ الْمُضْطَرِّ مَالَ الْغَيْرِ وَتَرْكِ الْخَائِفِ عَلَى نَفْسِهِ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ

اپنے احرام کی خلاف ورزی (جنایت) کر بیٹھنا، بھوک سے تڑپتے ہوئے دوسرے کا مال کھا لینا، اور اپنی جان کے خوف سے امر بالمعروف کو چھوڑ دینا،

وَ حُكْمُهُ أَنَّ الْأَخْذَ بِالْعَزِيمَةِ أَوْلَى۔

رخصت کی اس (پہلی) قسم کا شرعی حکم یہ ہے کہ رخصت کے بجائے عزیمت (اصل پکے حکم) پر عمل کرنا زیادہ بہتر اور افضل ہے۔

اصولِ فقہ کے اس سبق میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ رخصت (شریعت کی دی ہوئی رعایتوں) کا نقشہ کھینچ رہے ہیں۔ طلبہ اسے درج ذیل تین آسان حصوں میں سمجھ سکتے ہیں:

۱۔ رخصت کا بنیادی نقشہ (چار اقسام):

لفظِ رخصت کا استعمال شریعت میں دو طریقوں سے ہوتا ہے؛ یا تو وہ حقیقت کے طور پر ہوگا یا مجاز کے طور پر۔ اس بنیاد پر رخصت کی چار اقسام بنتی ہیں:

رخصتِ حقیقیہ: اس کی دو قسمیں ہیں؛ ایک اَحَقّ (زیادہ پکی حقیقت) اور دوسری غیر احق (کم درجے کی حقیقت)۔

رخصتِ مجازیہ: اس کی بھی دو قسمیں ہیں؛ ایک اَتَمّ (کامل مجاز) اور دوسری ناقص/غیر اتم (کمزور مجاز)۔

۲۔ رخصتِ حقیقیہ کی پہلی قسم "اَحَقّ" کی تعریف:

آسان تعریف: یہ وہ رخصت ہے جہاں شریعت کی حرام کرنے والی دلیل اور اس کا حکم (حرمت) اپنی جگہ بالکل پکے اور قائم رہتے ہیں، یعنی وہ کام شریعت کی نظر میں اب بھی حرام ہی ہوتا ہے، لیکن بندے پر آنے والی شدید مجبوری (جیسے موت کا خوف) کی وجہ سے شریعت عارضی طور پر اس کا گناہ اور پکڑ معاف کر دیتی ہے، اور اس کے ساتھ ایسا معاملہ کرتی ہے جیسے وہ کام اس کے لیے جائز (مباح) ہو گیا ہو۔

۳۔ متن میں مذکور چھ آسان اور عملی مثالیں

طلبہ ان چھ مثالوں کو الگ الگ امتحانی نکات کی صورت میں یاد رکھ سکتے ہیں:

پہلی مثال (زبان پر کلمہ کفر لانا): اگر کسی مسلمان کی گردن پر تلوار رکھ کر اسے کفر کا کلمہ کہنے پر مجبور کیا جائے، تو اس کے لیے رخصت ہے کہ وہ جان بچانے کے لیے زبان سے وہ لفظ کہہ دے بشرطیکہ دل ایمان پر پکا ہو۔ لیکن اگر وہ کلمہ کفر نہیں کہتا اور اسی حالت میں مارا جاتا ہے، تو اسے شہادت کا درجہ ملے گا کیونکہ عزیمت پر عمل کرنا افضل تھا۔

دوسری مثال (رمضان کا روزہ توڑنا): اگر کسی روزے دار کو جان سے مارنے یا عضو کاٹنے کی دھمکی دے کر روزہ توڑنے پر مجبور کیا جائے، تو وہ روزہ توڑ سکتا ہے۔ لیکن اگر وہ صبر کرے، روزہ نہ توڑے اور مارا جائے، تو وہ خدا کے ہاں شہید کہلائے گا۔

تیسری مثال (دوسرے کا مال ضائع کرنا): کسی کو مجبور کیا جائے کہ "فلاں شخص کی گاڑی یا مال توڑ دو ورنہ میں تمہیں مار دوں گا"۔ یہاں اپنی جان بچانے کے لیے دوسرے کا مال توڑنا جائز ہے، مگر یاد رہے کہ بعد میں اس ٹوٹے ہوئے مال کا تاوان (ضمان) مالک کو ادا کرنا پڑے گا، کیونکہ بندوں کے مالی حقوق معاف نہیں ہوتے۔

چوتھی مثال (جنایتِ احرام): احرام کی حالت میں کسی کو مجبوری یا اکراہ کے تحت احرام کا کوئی قانون توڑنے (جیسے شکار یا بال کاٹنا) پر مجبور کیا جائے، تو وہ جان بچانے کے لیے ایسا کر سکتا ہے، مگر بعد میں اسے اس کا کفارہ (دم یا تاوان) دینا ہوگا۔

پانچویں مثال (مضطر کا مالِ غیر کھانا): کوئی شخص جنگل میں بھوک سے مر رہا ہو اور وہاں کسی دوسرے کا کھانا موجود ہو، تو جان بچانے کے لیے اس کے لیے وہ کھانا کھانا جائز (رخصت) ہے، مگر بعد میں وہ اس کھانے کی قیمت یا تاوان مالک کو دینے کا پابند ہوگا۔

چھٹی مثال (ظالم کے سامنے کلمہ حق کہنا): اگر کسی کو ظالم بادشاہ یا حاکم کا خوف ہو، تو اس خوف کی وجہ سے وہ عارضی طور پر امر بالمعروف (نیکی کا حکم دینا) چھوڑ سکتا ہے کیونکہ جان بچانا رخصت ہے۔ لیکن اگر وہ اپنی جان کی پرواہ کیے بغیر ظالم کے سامنے کلمہ حق کہتا

ہوا مارا جائے، تو وہ سید الشہداء کے درجے پر فائز ہوگا۔

وَأَمَّا النَّوْعُ الثَّانِيْ فَمَا اسْتُبِيْحَ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ وَ تَرَاخِيْ حُكْمِهٖ كَفِطْرِ الْمَرِيْضِ وَالْمُسَافِرِ

اور قسم ثانی وہ (رخصت) ہے کہ سبب کے موجود ہونے کے باوجود اباحت کا معاملہ کیا جاتا ہے جیسا کہ مریض ومسافر کا افطار (کے معاملہ) میں

يُسْتَبَاحُ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ وَ تَرَاخِيْ حُكْمِهٖ فِيْهِمَا

سبب کے قائم ہونے اور اس کے حکم کے مؤخر (متراخی) ہونے کی وجہ سے ان دونوں میں اباحت کا معاملہ کیا گیا،

وَ لِهٰذَا صَحَّ الْأَدَاءُ مِنْهُمَا وَلَوْ مَاتَا قَبْلَ إِدْرَاكِ عِدَّةٍ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ لَمْ يَلْزَمْهُمَا الْأَمْرُ بِالْفِدْيَةِ۔

اور اسی وجہ سے ان دونوں سے (حالتِ رخصت میں بھی) ادا صحیح ہے اور اگر وہ دونوں "عدۃ من ایام اخر" کو پائے بغیر فوت ہو گئے تو ان پر فدیہ کی وصیت واجب نہیں۔

رخصتِ حقیقیہ کی اس دوسری قسم کو علمائے اصول "رخصتِ غیر آحقّ" (کم درجے کی حقیقی رخصت) کہتے ہیں۔ طلبہ کی آسانی کے لیے اس کے تمام نکات نیچے واضح کیے جا رہے ہیں:

۱۔اس قسم کی اصولی تعریف (قاعدہ)

ضابطہ: یہ وہ رخصت ہے جہاں عبادت کا "سبب" تو عام لوگوں کی طرح بالکل قائم اور موجود ہوتا ہے، لیکن شریعت بندے کی عارضی مجبوری کی وجہ سے اس سبب کے "حکم" (یعنی فوراً عمل کرنے کی فرضیت) کو آگے کے لیے مؤخر کر دیتی ہے۔

چونکہ اس صورت میں پہلی قسم (احق) کے برعکس حکم کو بالکل ختم کرنے کے بجائے صرف کچھ وقت کے لیے آگے ٹالا جاتا ہے، اس لیے اسے رخصتِ حقیقیہ میں "پہلی قسم سے کم درجے کی رخصت" مانا جاتا ہے۔

۲۔مریض اور مسافر کی آسان مثال:

رمضان المبارک کا مہینہ جب آتا ہے، تو روزے کا سبب یعنی "شهودِ شهر" (مہینے کا پانا) ایک تندرست مقیم کی طرح مریض اور مسافر کے حق میں بھی بالکل قائم ہو جاتا ہے۔

مگر شریعت مریضی اور سفر کی صعوبت کے پیشِ نظر ان سے کہتی ہے کہ تمہارے لیے ابھی فوراً روزہ رکھنے کا "حکم" مؤخر کیا جاتا ہے، تم بعد میں صحت یابی یا گھر واپسی پر گنتی پوری کر لینا (فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ)۔

۳۔اس اصولی قاعدے کے دو بڑے امتحانی فائدے (شرعی اثرات)

متن میں اس قاعدے پر دو زبردست فقہی فروع (مسائل) نکالے گئے ہیں، جو طلبہ کو لازمی یاد ہونے چاہئیں:

پہلا فائدہ: صحتِ ادا (روزہ رکھنے پر ادا ہونا):

اگر مریض یا مسافر رخصت کے باوجود ہمت دکھا کر رمضان میں ہی روزہ رکھ لیں، تو ان کا روزہ بالکل صحیح اور کامل ادا ہو جائے گا۔

کیوں؟ کیونکہ روزے کا "سبب" (رمضان کا مہینہ) تو ان کے حق میں پہلے سے موجود تھا، صرف حکم مؤخر تھا، اور جب سبب موجود ہو تو مسبب (عبادت) بالکل درست ادا ہوتی ہے۔

دوسرا فائدہ: سقوطِ فدیہ و وصیت (فدیہ معاف ہونا):

اگر کوئی مریض یا مسافر رمضان میں بیمار یا مسافر تھے اور انہوں نے روزے چھوڑ دیے۔ پھر رمضان گزرتے ہی، ابھی انہیں تندرستی یا مقیم ہونے کے اتنے دن ملے ہی نہیں تھے کہ وہ قضا روزے رکھ سکتے، اور وہ فوت ہو گئے؛ تو شریعت کے نزدیک ان پر ان روزوں کے بدلے فدیہ دینے کی وصیت کرنا واجب نہیں ہے۔

وجہ: کیونکہ شریعت نے حکم کو آگے ٹالا تھا، اور قضا کرنے کا وقت آنے سے پہلے ہی وہ دنیا سے رخصت ہو گئے، گویا ان پر دوبارہ روزے کا وجوب لوٹ کر آیا ہی نہیں تھا، اس لیے وہ گناہ گار نہیں ہوں گے اور فدیہ معاف رہے گا۔

وَ حُكْمُهُمَا أَنَّ الصَّوْمَ أَفْضَلُ عِنْدَنَا لِكَمَالِ سَبَبِهِ وَ تَرَدُّدٍ فِي الرُّخْصَةِ

اور رخصت کی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ روزہ رکھنا ہمارے نزدیک افضل ہے کیوں کہ روزہ کا سبب کامل ہے اور رخصت میں تردد ہے،

فَالْعَزِيمَةُ تُؤَدِّي مَعْنَى الرُّخْصَةِ مِنْ حَيْثُ تَضَمُّنِهَا يُسْرَ مُوَافَقَةِ الْمُسْلِمِينَ

پس عزیمت رخصت کے معنی کو ادا کرتی ہے اس حیثیت سے کہ عزیمت مسلمانوں کی موافقت کی وجہ سے یسر (آسانی) کو متضمن ہے،

إِلَّا أَنْ يَخَافَ الْهَلَاكَ عَلَى نَفْسِهِ فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَبْذُلَ نَفْسَهُ لِإِقَامَةِ الصَّوْمِ

مگر یہ کہ اپنے اوپر ہلاکت کا خوف کرے تو اس کے لئے روزہ ادا کرنے کی وجہ سے خود کو (ہلاکت کے سپرد کرنا یا) ہلاک کرنا جائز نہیں ہے،

لِأَنَّ الْوُجُوبَ عَنْهُ سَاقِطٌ بِخِلَافِ النَّوْعِ الْأَوَّلِ۔

اس لئے کہ اس (حالت) میں اس سے وجوب ساقط ہے بخلاف پہلی قسم کے۔

یہ بحث رخصتِ حقیقیہ کی دوسری قسم (رخصتِ غیر احق) یعنی مسافر اور مریض کے روزے کے شرعی حکم کے بقیہ حصے پر مشتمل ہے۔

ا۔ عزیمت (روزہ رکھنے) کے افضل ہونے کی اصولی وجوہات:

احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک عام حالات میں مسافر اور مریض کے لیے رخصت پر عمل کرنے (روزہ چھوڑنے) کے مقابلے میں

عزیمت پر عمل کرنا (روزہ رکھنا) زیادہ افضل ہے، جس کی تین بنیادی وجوہات ہیں:

کمالِ سبب: روزے کا حقیقی شرعی سبب "ماہِ رمضان کا پایا جانا" ہے، اور رمضان کا مہینہ مسافر اور مریض دونوں کی زندگی میں کامل طور پر موجود ہے۔ جب سبب کامل ہو تو مسبب (روزے) کو ادا کرنا اعلیٰ درجہ ہے۔

رخصت میں تردد (شک): یہاں رخصت ملنے کا سبب (سفر یا بیماری) ایک عارضی عذر ہے جو روزے کے حکم کو مستقل ختم نہیں کرتا بلکہ صرف مؤخر کرتا ہے۔ چونکہ رخصت میں ایک طرح کا تردد پایا جاتا ہے، اس لیے پکے حکم (عزیمت) پر چلنا زیادہ محفوظ ہے۔

مسلمانوں کی موافقت میں یسر (آسانی): جب ایک مسافر یا مریض رمضان میں تمام مسلمانوں کے ساتھ مل کر روزہ رکھتا ہے، تو اجتماعی موافقت کی وجہ سے اس کے لیے روزہ رکھنا زیادہ آسان (یسر) ہو جاتا ہے، بنسبت اس کے کہ وہ بعد میں تنہا قضا رکھے۔ اس طرح عزیمت خود رخصت کے اصل مقصد (آسانی) کو اپنے اندر سمو لیتی ہے۔

۲۔ ائمہ کا اصولی اختلاف (امتحانی نقطہ):

احناف رحمہ اللہ علیہم کا موقف: عام حالات میں مسافر کے لیے روزہ رکھنا افضل ہے (بشرطیکہ نقصان نہ ہو)۔ یہی قول امام شعبی، سعید بن المسیب اور اوزاعی رحمہم اللہ کا ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا موقف: ان کے ایک قول کے مطابق مسافر کے لیے روزہ نہ رکھنا (رخصت پر عمل کرنا) زیادہ افضل ہے۔

۳۔ ہلاکت کے خوف کا استثناء (إِلَّا أَنْ يَخَافَ الْهَلَاكَ):

اگر بیماری یا سفر کی مشقت اس حد تک بڑھ جائے کہ بندے کو اپنی جان جانے یا کسی عضو کے ضائع ہونے (ہلاکت) کا سچا اور قوی خوف ہو، تو اب اس کے لیے زبردستی روزہ رکھنا حرام اور ناجائز ہو جاتا ہے۔

اصولی وجہ: اس شدید حالت میں شریعت نے مسافر اور مریض سے روزے کا وجوب مکمل طور پر ساقط (ختم) کر دیا ہے۔ اب شریعت کا مطلوبہ حکم صرف اور صرف افطار (روزہ نہ رکھنا) ہے۔ اگر وہ اس حالت میں بھی روزہ رکھتا ہے اور مر جاتا ہے، تو وہ گناہ گار ہوگا؛ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی مجاہد کفار سے لڑنے کے لیے بنی تلوار سے خود کو ہلاک کر لے۔

۴۔ پہلی قسم (رخصتِ احق) سے باریک اصولی فرق:

پہلی قسم (رخصتِ احق - جیسے اکراہ کی حالت): اگر وہاں بندہ رخصت پر عمل نہ کرے اور کلمہ کفر نہ کہتے ہوئے ظالم کے ہاتھوں مارا جائے، تو وہ شہید کہلاتا ہے کیونکہ وہاں حرمت کا حکم اندرونی طور پر قائم تھا اور جان دینا حقِ الٰہی کو بلند کرنا تھا۔

دوسری قسم (رخصتِ غیر احق - جیسے سفر/بیماری): یہاں ہلاکت کے خوف کے باوجود روزہ رکھ کر جان دینا کوئی کارنامہ

یا شہادت نہیں، بلکہ خودکشی کے مترادف اور شریعت کے دیے ہوئے اِستثناء کی نافرمانی ہے، کیونکہ یہاں حقِ الٰہی (وجوب) اس مخصوص وقت کے لیے سرے سے ساقط ہو چکا ہے۔

وَأَمَّا أَتَمُّ نَوْعَيِ الْمَجَازِ كَمَا وُضِعَ عَنَّا مِنَ الْإِصْرِ وَالْأَغْلَالِ

اور مجازی (رخصت) کی دو قسموں میں سے اتم (کامل ترین) وہ (احکامِ شاقہ) ہیں جو ہم سے اٹھا لئے گئے ہیں (جیسے امم سابقہ کے سخت بوجھ اور بندشیں)،

فَإِنَّ ذٰلِكَ يُسَمَّى رُخْصَةً مَجَازًا، لِأَنَّ الْأَصْلَ سَاقِطٌ لَمْ يَبْقَ مَشْرُوعًا

پس اس اٹھانے کو مجازاً رخصت کہا جاتا ہے اس لئے کہ اصل حکم (عزیمت) اب بالکل ساقط ہو چکا ہے اور شریعت میں باقی نہیں رہا،

فَلَا يَكُنْ رُخْصَةً إِلَّا مَجَازًا مِنْ حَيْثُ هُوَ نَسْخٌ تَمَحَّضَ تَخْفِيفًا۔

لہٰذا یہ (حقیقۃً) رخصت نہیں بلکہ صرف مجازاً رخصت ہوگا، اس حیثیت سے کہ یہ ایسا نسخ (منسوخی) ہے جو خالصتاً بندوں کی آسانی (تخفیف) کے لیے ہوا ہے۔

اس دقیق اصولی مسئلے کو آسانی سے ذہن نشین کرانے کے لیے اسے چار واضح نکات میں تقسیم کیا گیا ہے:

۱۔ لغوی الفاظ کی وضاحت:

اَلْإِصْر: (الف پر زیر، زبر یا پیش تینوں حرکتوں کے ساتھ پڑھا جا سکتا ہے) اس کے لغوی معنی پکے عہد اور ایسے بھاری بوجھ کے ہیں جو انسان کو آگے بڑھنے سے روک دیں۔ (جمع: آصَار)

اَلْأَغْلَال: یہ "غُلّ" (غین پر پیش) کی جمع ہے، جس کے معنی طوق یا ہتھکڑی کے ہیں۔ یہاں شریعت میں اس سے مراد وہ سخت پابندیاں اور کڑے قوانین ہیں جو پچھلی امتوں پر نافذ تھے۔

۲۔ اسے "مجازِ اتم" یا "ابعد من الحقیقت" کیوں کہتے ہیں؟

اصول: حقیقی رخصت وہاں ہوتی ہے جہاں اصل پکا حکم (عزیمت) پسِ منظر میں اپنی جگہ قائم اور حلال ہو (جیسے مسافر کے لیے روزہ چھوڑنے کی رخصت ہے مگر مقیم کے لیے روزہ قائم ہے)۔

وجہِ مجاز: امتِ محمدیہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لیے پچھلی امتوں کے سخت احکام کو عارضی طور پر نہیں، بلکہ مستقل طور پر ختم (منسوخ) کر دیا گیا ہے۔ چونکہ یہاں اصل حکم سرے سے باقی ہی نہیں رہا، اس لیے اسے حقیقت کے اعتبار سے "رخصت" کہنا درست نہیں، بلکہ یہ محض نسخ اور اسقاط (قانون کا خاتمہ) ہے۔

لیکن چونکہ قانون ختم کرنے کا مقصد بھی امت پر سے بوجھ ہلکا کرنا (تخفیف) ہے، اور رخصت کا مقصد بھی آسانی دینا ہوتا ہے،

اس لیے دونوں میں "آسانی" کی مشابہت پائے جانے کی وجہ سے اسے مجازاً رخصت کہہ دیا جاتا ہے۔ چونکہ اس میں حقیقت کا کوئی شائبہ (ذرہ) بھی باقی نہیں رہا، اس لیے یہ مجازِ اتم (کامل مجاز) کہلاتا ہے۔

۳۔ امِ سابقہ کے وہ سخت احکام جو ہم سے اٹھا لیے گئے:

طلبہ ان مثالوں کو اچھے سے یاد رکھیں، کیونکہ یہ اس سبق کا عملی ثمرہ ہیں:

① **قتلِ خطا میں قصاص:** پچھلی امتوں میں اگر کسی سے غلطی سے بھی قتل (قتلِ خطا) ہو جاتا، تو دیت (پیسے) دینے کا قانون نہیں تھا بلکہ جان کے بدلے جان (قصاص) لینا ہی لازم تھا۔

② **کپڑے کو کاٹنا:** اگر ان کے لباس یا جسم پر کہیں ناپاکی (نجاست) لگ جاتی، تو وہ دھونے سے پاک نہیں ہوتا تھا، بلکہ اتنے کپڑے کو قینچی سے کاٹ کر الگ کرنا پڑتا تھا۔

③ **مالِ غنیمت کی ممانعت:** جنگ میں حاصل ہونے والا مالِ غنیمت ان کے لیے حلال نہیں تھا، بلکہ اسے ایک میدان میں جمع کیا جاتا اور آسمان سے آگ آ کر اسے جلا دیتی تھی۔

④ **ہفتے کے دن شکار پر پابندی:** بنی اسرائیل کے لیے ہفتے (شنبہ) کے دن مچھلی کا شکار کرنا سخت حرام تھا اور خلاف ورزی پر ان کی شکلیں مسخ کر دی گئی تھیں۔

⑤ **اعضاءِ خاطئہ کا کاٹنا:** اگر کسی شخص کے کسی عضو (جیسے ہاتھ یا زبان) سے کوئی گناہ یا خطا ہو جاتی، تو توبہ کے لیے اس عضو کو کاٹنا پڑتا تھا، جس سے اکثر انسان کی جان چلی جاتی۔

⑥ **عبادت گاہ کی قید:** ان کے لیے مسجد یا مخصوص عبادت گاہ کے علاوہ زمین پر کہیں بھی نماز پڑھنا جائز نہیں تھا۔ جبکہ امتِ محمدیہ ﷺ کے لیے پوری زمین کو مسجد بنا دیا گیا۔

۴۔ اسقاط کا شرعی ثمرہ:

اللہ تعالیٰ نے امتِ محمدیہ ﷺ کے اکرام، محبت اور تخفیف کے لیے یہ تمام احکامِ شاقہ ہمیشہ کے لیے ختم کر دیے ہیں۔ یہاں تک کہ اگر آج کوئی مسلمان اپنی طرف سے تقویٰ دکھانے کے لیے ان پرانے قوانین پر عمل کرنے کی کوشش کرے (مثلاً نجاست لگنے پر کپڑا کاٹنے لگے یا مسجد کے علاوہ نماز کو باطل سمجھے)، تو وہ ثواب پانے کے بجائے شریعت کا باغی اور سخت گنہگار شمار ہوگا۔

وَأَمَّا النَّوْعُ الرَّابِعُ، فَمَا سَقَطَ مِنَ الْعِبَادِ مَعَ كَوْنِهِ مَشْرُوعًا فِي الْجُمْلَةِ، كَالْعَيْنِيَّةِ الْمَشْرُوطَةِ فِي الْبَيْعِ

اور رخصت کی چوتھی قسم (مجازِ غیر اتم) وہ ہے جو فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود بندوں سے ساقط ہو گئی، جیسے کہ بیع میں مبیع کا معین (موجود) ہونا شرط ہے،

سَقَطَ اِشْتِرَاطُهَا فِي نَوْعٍ مِّنْهُ اَصْلًا وَ هُوَ السَّلَمُ حَتّٰى كَانَتِ الْعَيْنِيَّةُ فِي الْمُسْلَمِ فِيهِ مُفْسِدَةً لِّلْعَقْدِ

مگر بیع کی ایک قسم یعنی بیعِ سلم میں یہ شرط بالکلیہ ساقط ہے، یہاں تک کہ مسلم فیہ (بیچی جانے والی چیز) کا معین ہونا عقد کو فاسد کر دیتا ہے۔

وَكَذٰلِكَ الْخَمْرُ وَالْمَيْتَةُ سَقَطَ حُرْمَتُهُمَا فِي حَقِّ الْمُكْرَهِ وَالْمُضْطَرِّ اَصْلًا لِّلِاسْتِثْنَاءِ

اور اسی طرح خمر (شراب) اور میتۃ (مردار) ہیں کہ اکراہ اور اضطرار والے کے حق میں استثناء کی وجہ سے ان دونوں کی حرمت بالکلیہ ساقط ہے،

حَتّٰى لَا يَسَعُهُمَا الصَّبْرُ عَنْهُمَا وَكَذٰلِكَ الرِّجْلُ سَقَطَ غَسْلُهُ فِي مُدَّةِ الْمَسْحِ اَصْلًا

یہاں تک کہ ان دونوں کے لیے (کھانے پینے سے) صبر کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔ اور اسی طرح (موزے پہننے والے) شخص کے پاؤں کا دھونا مسح کی مدت میں بالکلیہ ساقط ہے،

لِّعَدَمِ سِرَايَةِ الْحَدَثِ إِلَيْهِ وَكَذٰلِكَ قَصْرُ الصَّلٰوةِ فِي حَقِّ الْمُسَافِرِ رُخْصَةُ إِسْقَاطٍ عِنْدَنَا

کیونکہ حدث (ناپاکی) پاؤں تک سرائیت نہیں کرتی۔ اور اسی طرح مسافر کے حق میں نماز کا قصر کرنا ہمارے نزدیک رخصتِ اسقاط ہے،

وَ لِهٰذَا قُلْنَا إِنَّ ظُهْرَ الْمُسَافِرِ وَفَجْرَهُ سَوَاءٌ لَّايَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ عَلَيْهِ۔

اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ مسافر کی ظہر اور اس کی فجر برابر ہیں، وہ اپنے اوپر زیادتی کا احتمال نہیں رکھتیں۔

یہاں مصنف رحمۃ اللہ علیہ رخصتِ مجازی کی دوسری اور آخری قسم "مجازِ غیر اتم" (جسے رخصتِ اسقاط بھی کہتے ہیں) کو واضح فرما رہے ہیں۔

آسان تعریف: یہ وہ رخصت ہے جہاں شریعت کا ایک پکا قانون عام جگہوں پر تو لاگو رہتا ہے، لیکن کچھ مخصوص حالات میں بندوں کی سہولت کے لیے اس پورے قانون یا اس کی بنیادی شرط کو جڑ سے ساقط (ختم) کر دیا جاتا ہے۔ اسے "غیر اتم" (ناقص مجاز) اس لیے کہتے ہیں کیونکہ اس میں رخصت کا اطلاق حقیقت کے بہت قریب ہوتا ہے مگر ائمہ کے اختلافات کی وجہ سے اس میں تھوڑی علمی بحث آ جاتی ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس قاعدے کو سمجھانے کے لیے چار آسان مثالیں پیش کی ہیں جن کی تفصیل درج ذیل ہے:

ا۔ بیعِ سَلَم میں تعیینِ مبیع کا سقوط (پہلی مثال)

عام قانون: شریعت میں عام خرید و فروخت (بیع) کا اصول یہ ہے کہ جو چیز بیچی جا رہی ہے (مبیع)، وہ عقد کے وقت بائع کے پاس موجود اور بالکل معین ہونی چاہیے تا کہ وہ خریدار کے حوالے کی جا سکے۔ بغیر موجود چیز کے بیع کرنا فاسد ہے۔

رخصتِ اسقاط: شریعت نے کسانوں اور تاجروں کی ضرورت کے پیشِ نظر "بیعِ سَلَم" (ایسا سودا جس میں پیسے نقد دیے جائیں اور سامان بعد میں کسی طے شدہ تاریخ پر ملے) کو جائز قرار دے کر "مبیع کے موجود ہونے" کی شرط کو جڑ سے ختم کر دیا۔

امتحانی باریکی: بیعِ سلم میں رخصت اس حد تک چلی گئی ہے کہ اگر کوئی شخص سلم کا سودا کرتے وقت مبیع کو بالکل معین کر

دے (مثلاً کہے کہ میں صرف فلاں باغ کے ہی آم دوں گا)، تو یہ سودا فاسد (خراب) ہو جائے گا؛ کیونکہ ہو سکتا ہے اس مخصوص باغ میں آفت آ جائے اور کسان سامان نہ دے سکے۔ اس لیے یہاں مبیع کا معین نہ ہونا ہی لازم کر دیا گیا۔

۲۔ حالتِ اضطرار و اکراہ میں خمر و میتہ کی حرمت کا سقوط (دوسری مثال)

عام قانون: شراب پینا اور مردار کھانا شریعت میں قطعی حرام ہے۔

رخصتِ اسقاط: اگر کوئی شخص بھوک سے مر رہا ہو (مضطر) یا کوئی ظالم اس کی جان لینے پر تل جائے (مکرہ)، تو جان بچانے کے لیے اس حالت میں شراب اور مردار کی حرمت بندے کے حق میں بالکل ساقط ہو جاتی ہے۔ یہاں تک کہ اب اس کے لیے صبر کرنا جائز نہیں؛ اگر وہ نہیں کھائے گا اور مر جائے گا تو گنہگار ہوگا۔

امام ابو یوسف اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہما کا مذہب (حرمت قائم رہتی ہے)

امام ابو یوسف اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ حالتِ اضطرار اور اکراہ میں بھی شراب اور مردار کی حرمت بالکلیہ ساقط نہیں ہوتی۔ وہ چیزیں اس وقت بھی حرام ہی رہتی ہیں، البتہ مجبوری کی وجہ سے بندے سے صرف مؤاخذہ (گناہ اور پکڑ) اٹھا لیا جاتا ہے۔ ان کے نزدیک یہ مثال رخصتِ مجازی کی پہلی قسم (یعنی رخصتِ حقیقی) کی طرح ہے۔

دلیل: یہ حضرات قرآنِ پاک کی آیت پیش کرتے ہیں: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ... فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ آیت کے آخر میں مغلظہ کلمات یعنی "غَفُورٌ رَّحِيمٌ" (بخشنے والا، مہربان) کا آنا اس بات کی صریح دلیل ہے کہ وہ کام اپنی اصل میں اب بھی ممنوع اور گناہ ہی ہے، کیونکہ شریعت میں مغفرت اور بخشش کا لفظ ہمیشہ اسی کام پر بولا جاتا ہے جو اپنی ذات میں حرام یا گناہ ہو۔ جائز اور مباح کاموں کے لیے کبھی مغفرت کا لفظ استعمال نہیں ہوتا۔

امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب (بقدرِ ضرورت حرمت ساقط ہو جاتی ہے):

موقف: امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حالتِ اضطرار میں جان بچانے کے لیے بِقَدْرِ ضَرُورَتٍ (صرف ضرورت کی حد تک) ان محرمات کی حرمت بالکلیہ ساقط ہو جاتی ہے اور وہ کھانا بندے کے لیے بالکل مباح (جائز) بن جاتا ہے۔ اس حد سے تجاوز کرنا ہی ممنوع ہے۔

امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا لاجواب اصولی جواب: امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ مخالفین کی دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ آیت میں مغفرت کا تعلق اس کھانے سے نہیں ہے جو جان بچانے کے لیے ضروری تھا، بلکہ اس کا تعلق مِقْدَارِ زَائِد (زائد مقدار) سے ہے۔

وجہ: ایک بھوکا اور تڑپتا ہوا مجبور انسان جب مردار کھانے بیٹھے گا، تو اس کے لیے ترازو لے کر بالکل درست اور قطعی ناپ تول کرنا

ممکن نہیں ہوتا کہ بس اتنے ہی نوالے کھائے جس سے سانس چلتی رہے۔ اس حالت میں قوی اندیشہ ہوتا ہے کہ وہ بھولے سے ضرورت کی حد سے ایک دو نوالے زیادہ کھا جائے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ حدِ ضرورت تک تو ہم نے حرمت ہی ختم کر دی، اور اس کے اوپر جو غیر اختیاری مِقْدَارِ زَائِد کھائی جائے گی، اس کے لیے "إِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ" ہے۔ لہٰذا مقدارِ ضرورت کا کھانا قطعاً حرام نہیں ہے۔

ثمرۂ اختلاف (امتحانی نقطہ نظر سے اہم ترین)

اس اصولی اختلاف کا عملی اور فقہی فائدہ (ثمرۂ اختلاف) ایک قسم کے مسئلے میں ظاہر ہوتا ہے:

مسئلہ: اگر کوئی شخص خدا کی قسم کھالے کہ "میں کبھی کوئی حرام چیز (محرمات) نہیں کھاؤں گا"۔ بعد میں وہ کسی جنگل میں پھنس جائے یا شدید مجبور (اضطرار یا اکراہ کی حالت) ہو جائے اور جان بچانے کے لیے مردار کھالے یا شراب پی لے۔ تو اس کی قسم کا کیا بنے گا؟

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک: وہ شخص اپنی قسم میں حانث نہیں ہوگا (یعنی اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی اور نہ ہی اسے کوئی کفارہ دینا ہوگا)۔

وجہ: کیونکہ امام صاحب کے نزدیک اس اضطرار کی حالت میں وہ مردار اس بندے کے لیے حرام رہا ہی نہیں تھا بلکہ مباح ہو چکا تھا۔ چونکہ اس نے حرام نہیں کھایا، اس لیے اس کی قسم برقرار رہی۔

امام ابو یوسف اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک: وہ شخص اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا (یعنی اس کی قسم ٹوٹ جائے گی اور اس پر قسم کا کفارہ دینا لازم ہوگا)۔

وجہ: کیونکہ ان کے نزدیک وہ مردار اس حالت میں بھی اپنی اصل کے اعتبار سے حرام ہی تھا۔ چونکہ بندے نے ایک حرام چیز کھالی ہے (چاہے مجبوری میں ہی کیوں نہ کھائی ہو)، اس لیے اس کی کھائی ہوئی قسم ٹوٹ گئی۔

۳۔ مدتِ مسح میں پاؤں دھونے کا سقوط (تیسری مثال)

عام قانون: وضو کے اندر دونوں پاؤں کو ٹخنوں سمیت دھونا ایک پکا فرض ہے۔

رخصتِ اسقاط: اگر کوئی شخص پاکی کی حالت میں چمڑے کے موزے (خفین) پہن لے، تو شریعت نے مقیم کے لیے ایک دن رات اور مسافر کے لیے تین دن رات تک پاؤں دھونے کا فرض بالکل ساقط کر دیا۔ اب چونکہ موزے حدث (ناپاکی) کو پاؤں تک پہنچنے سے روک دیتے ہیں، اس لیے پاؤں دھونے کا حکم اٹھا کر صرف موزوں پر مسح کرنا کافی قرار دیا گیا۔

۴۔ مسافر کے لیے قصرِ نماز کا سقوط (چوتھی مثال)

عام قانون: عام حالات میں مقیم پر ظہر، عصر اور عشاء کی ۴ رکعتیں پڑھنا فرض ہے۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم کا مذہب (رخصتِ اسقاط): احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک سفر میں چار رکعت والی نماز (ظہر، عصر، عشاء) سے آخری دو رکعتیں مستقل طور پر ساقط (ختم) ہو جاتی ہیں۔ مسافر پر فرض ہی سرے سے دو رکعت ہے۔ لہذا، اگر کوئی مسافر تنہا نماز پڑھتے ہوئے جان بوجھ کر چار رکعت پڑھے گا، تو وہ فرض میں اپنی طرف سے زیادتی کرنے کی وجہ سے سخت گنہگار اور تارکِ سنت ہوگا۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب (رخصتِ ترفیہ): امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اصل فرض چار رکعت ہی رہتا ہے، مگر شریعت نے مسافر کو عارضی طور پر آسانی اور سہولت (ترفیہ) دیتے ہوئے دو رکعت پڑھنے کی اجازت دی ہے۔ ان کے نزدیک مسافر کے لیے چار رکعت پڑھنا بھی بالکل جائز ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل: امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اپنے موقف پر قرآنِ پاک کی سورت النساء کی آیت پیش کرتے ہیں: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ...﴾۔

ان کا استدلال دو اصولی نکات پر ہے:

1-: فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ (تم پر کوئی گناہ نہیں): شریعت میں "لا جناح" (گناہ نہیں ہے) کا لفظ ہمیشہ اباحت (اجازت اور رخصتِ اختیاری) کے لیے آتا ہے، وجوب اور لازمی حکم کے لیے نہیں آتا۔ معلوم ہوا کہ قصر کرنا مسافر کی مرضی پر ہے، لازم نہیں۔

2-: إِنْ خِفْتُمْ (اگر تمہیں خوف ہو): آیت میں قصر کو "خوف" کے ساتھ معلق کیا گیا ہے۔ چونکہ امن کی حالت میں بھی ہم قصر کرتے ہیں، تو ثابت ہوا کہ یہ شریعت کی طرف سے ایک اختیاری رعایت ہے، کوئی لازمی کٹوتی نہیں ہے۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم کے لاجواب اور قوی دلائل (مع وجہِ نزول):

احناف رحمۃ اللہ علیہم امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے دونوں استدلالات کا نہایت تسلی بخش اصولی جواب دیتے ہیں:

پہلے استدلال (لاجناح) کا جواب:

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سالہا سال سے مقیم ہونے کی حالت میں چار رکعت پڑھنے کے عادی تھے۔ جب سفر میں نماز کو آدھا کرنے کا حکم آیا، تو ان کے دلوں میں ایک فطری تشویش اور اندیشہ پیدا ہوا کہ کہیں نماز کو کم کرنے سے ہماری عبادت ناقص تو نہیں ہو جائے گی؟ یا ہم گناہ کے مرتکب تو نہیں ہو رہے؟

چنانچہ باری تعالیٰ نے ان کے دلوں کی تسلی اور دلجوئی (لطیبِ قلوبہم) کے لیے فرمایا کہ تم پر اس کمی کی وجہ سے کوئی گناہ یا ملامت نہیں ہے۔ لہذا یہاں "لاجناح" اباحتِ اختیاری کے لیے نہیں، بلکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا وہ عارضی وہم دور کرنے کے لیے ہے۔

دوسرے استدلال (خوف کی قید) کا جواب:

اصولِ فقہ کا ایک مروجہ قاعدہ ہے کہ "جب کوئی شرط اس وقت کے غالب حالات کے بیان کے لیے ذکر کی جائے (خرج مخرج الغالب)، تو اس کا مفہومِ مخالف معتبر نہیں ہوتا"۔

علامہ بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ اور دیگر مفسرین فرماتے ہیں کہ عہدِ رسالت کے ابتدائی دور میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اکثر اسفار جہاد اور غزوات کے لیے ہوتے تھے، جن میں کفار کے حملے کا خوف غالب رہتا تھا؛ اسی غالب حالت کا لحاظ کرتے ہوئے قرآن میں إِنْ خِفْتُمْ (اگر تمہیں خوف ہو) فرمایا گیا۔

اس کی تائید حدیثِ پاک سے بھی ہوتی ہے؛ جب حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے پوچھا کہ "یا رسول اللہ! اب تو امن کا زمانہ ہے، پھر بھی ہم قصر کیوں کرتے ہیں؟" تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: "یہ اللہ کی طرف سے تمہارے لیے ایک صدقہ (رخصتِ اسقاط) ہے، لہٰذا اللہ کے اس صدقے کو قبول کرو"۔ معلوم ہوا کہ خوف کی قید اتفاقی تھی، دائمی نہیں۔

وَ إِنَّمَا جَعَلْنَاهَا إِسْقَاطًا مَحْضًا اِسْتِدْلَالًا لَا بِدَلِيلِ الرُّخْصَةِ وَمَعْنَاهَا

اور ہم نے اس (رخصت) کو اسقاطِ محض (مکمل طور پر فرض کا گرنا) بنایا ہے، دلیلِ رخصت سے استدلال کرتے ہوئے اور اس کے معنی سے استدلال کرتے ہوئے،

أَمَّا الدَّلِيلُ فَمَا رُوِيَ عَنْ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ:

بہرحال (پہلی) دلیل تو وہ ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے (بارگاہِ رسالت میں) عرض کیا:

"أَنَقْصُرُ الصَّلَاةَ وَنَحْنُ آمِنُونَ فَقَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ

ہم نماز میں قصر کیوں کریں جبکہ ہم امن کی حالت میں ہیں؟ تو نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

هَذِهِ صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ"۔

یہ ایسا صدقہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے تم پر کیا ہے، پس تم اس کا صدقہ قبول کرو،

سَمَّاهُ صَدَقَةً وَالتَّصَدُّقُ بِمَا لَا يَحْتَمِلُ التَّمْلِيكَ إِسْقَاطٌ مَحْضٌ

آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کا نام صدقہ رکھا، اور ایسی چیز کا صدقہ کرنا جو تملیک (مالک بنانے) کا احتمال نہ رکھے، وہ اسقاطِ محض ہوتا ہے

لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ كَالْعَفْوِ عَنِ الْقِصَاصِ۔

جو رد (واپس لینے) کا احتمال نہیں رکھتا جیسے قصاص کو معاف کرنا۔

(وَإِنَّمَا جَعَلْنَاهَا إِسْقَاطًا مَحْضًا)

احناف رحمۃ اللہ علیہم کی پہلی دلیل (دلیلِ رخصت-حدیثِ صدقہ):

احناف رحمۃ اللہ علیہم اپنے موقف کو ثابت کرنے کے لیے دو طرح سے استدلال فرماتے ہیں: پہلا استدلال دلیلِ رخصت یعنی نقلی دلیل سے ہے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے جب بارگاہِ رسالت میں عرض کیا کہ اب تو ہم امن کی حالت میں ہیں، پھر بھی قصر کیوں کریں؟ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے واضح کلمات میں ارشاد فرمایا: هَذِهِ صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ۔ حضور صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے اس قصر کا نام "صدقہ" رکھا ہے۔ اصولِ فقہ کا یہ قاعدہ ہے کہ وہ صدقہ جس میں تملیک (کسی کو مادی چیز کا مالک بنانا) کا احتمال نہ ہو، وہ حقیقت میں اسقاطِ محض (حق کو ساقط کر دینا) ہوتا ہے۔ چونکہ نماز ایک بدنی عبادت ہے جس میں کسی کو مالک بنانا ممکن نہیں ہے، اس لیے اللہ کا یہ صدقہ اسقاطِ محض ہے۔ اور اسقاطِ محض کی یہ صفت ہے کہ وہ رد (واپس لینے) کا احتمال نہیں رکھتا، جیسے صاحبِ حق جب قاتل سے قصاص معاف کر دے (العفو عن القصاص) یا مدیون (قرض دار) سے قرض معاف کر دے، تو اب معاف کرنے کے بعد دوبارہ قصاص یا قرض کا مطالبہ واپس نہیں لیا جا سکتا۔ معلوم ہوا کہ جب اللہ نے آخری دو رکعتیں بطور صدقہ ساقط فرما دیں، تو اب بندے کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ اسے رد کر کے چار رکعت پوری پڑھے، بلکہ اس پر یہ اسقاط قبول کرنا واجب ہے۔

وَأَمَّا الْمَعْنَى فَهُوَ أَنَّ الرُّخْصَةَ لِطَلَبِ الرِّفْقِ وَالرِّفْقُ مُتَعَيِّنٌ فِي الْقَصْرِ فَسَقَطَ الْإِكْمَالُ

اور بہر حال معنی (عقلی استدلال) پس وہ یہ ہے کہ رخصت رفق (آسانی) کو طلب کرنے کے لیے ہوتی ہے، اور رفق قصر میں متعین ہے، پس اکمال ساقط ہو جائے گا (پوری نماز پڑھنا)

أَصْلًا وَلِأَنَّ الْإِخْتِيَارَ بَيْنَ الْقَصْرِ وَالْإِكْمَالِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَضَمَّنَ رِفْقًا لَا يَلِيقُ بِالْعُبُودِيَّةِ

بالکل، اور اس لیے کہ قصر اور اکمال کے درمیان اختیار دینا بغیر اس کے کہ وہ کسی رفق کو متضمن ہو، شانِ عبدیت کے لائق نہیں ہے،

بِخِلَافِ الصَّوْمِ لِأَنَّ النَّصَّ جَاءَ بِالتَّأْخِيرِ دُونَ الصَّدَقَةِ

برخلاف روزے کے کیونکہ نص اس میں تاخیر کے ساتھ آئی ہے نہ کہ صدقہ کے ساتھ،

وَالْيُسْرُ فِيهِ مُتَعَارِضٌ فَصَارَ التَّخْيِيرُ فِيهِ لِطَلَبِ الرِّفْقِ۔

اور یسر (آسانی) اس میں متعارض ہے، پس روزہ میں اختیار دینا رفق کو طلب کرنے کے لیے ہو گیا۔

(وَأَمَّا الْمَعْنَى فَهُوَ أَنَّ الرُّخْصَةَ ---)

احناف رحمۃ اللہ علیہم کی دوسری دلیل (معنیِ رخصت-عقلی استدلال):

احناف رحمۃ اللہ علیہم کا دوسرا استدلال معنیِ رخصت یعنی عقلی مناسبت سے ہے۔ شریعت میں رخصت کا اصل مقصد بندے کے لیے رفق (آسانی) اور تیسر کو طلب کرنا ہوتا ہے۔ مسافر کے حق میں یہ رفق اور آسانی صرف اور صرف قصر (دو رکعت پڑھنے) کے اندر ہی متعین اور منحصر ہے۔ جب رفق قصر میں متعین ہو گیا، تو اس کے مدمقابل اکمال (چار رکعت پوری پڑھنا) کا جو طریقہ ہے وہ مشقت ہونے کی وجہ سے رفق سے خالی ہو گیا، لہٰذا اکمال کا احتمال سرے سے ساقط ہو گیا۔ اگر ہم مسافر کو قصر اور اکمال کے درمیان تخییر (اختیار) دیں، تو یہ ایک ایسی چیز میں اختیار دینا ہوگا جس کے ایک طرف رفق (آسانی) ہے اور دوسری طرف محض مشقت ہے، اور ایسی تخییر دینا شانِ عبدیت کے بالکل خلاف ہے؛ کیونکہ بندہ خود کو مشقت میں ڈالنے کا اختیار پا کر تصرفِ الٰہی سے باہر نکلنے کی کوشش کرے گا، اس لیے مسافر کے لیے صرف قصر ہی عزیمت متعین ہے۔

(بِخِلَافِ الصَّوْمِ لِأَنَّ النَّصَّ جَاءَ بِالتَّأْخِيرِ دُونَ الصَّدَقَةِ۔۔۔)

روزے اور نمازِ قصر کے مابین اصولی فرق (بخلاف الصوم):

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ یہاں ایک اعتراض یہ اٹھاتے ہیں کہ مسافر کو جس طرح سفر میں روزہ رکھنے یا نہ رکھنے کا اختیار ہوتا ہے، اسی طرح نماز میں بھی قصر یا اکمال کا اختیار ہونا چاہیے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس کا جواب بخلاف الصوم کہہ کر دیتے ہیں کہ روزے کا معاملہ نمازِ قصر سے دو وجوہات کی بنا پر بالکل مختلف ہے۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ قصرِ صلوۃ کے حق میں نص "صدقہ" (اسقاطِ محض) کے لفظ کے ساتھ آئی ہے، جبکہ روزے کے حق میں نص تاخیر کے ساتھ آئی ہے، یعنی باری تعالیٰ کا فرمان ہے: "فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ" (پس دوسرے دنوں میں گنتی پوری کرلو)۔ تاخیر سے عزیمت ساقط نہیں ہوتی بلکہ صرف وقت مؤخر ہوتا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ روزے کے اندر بندے کے حق میں رفق اور آسانی (یسر) کا معاملہ متعارض ہے۔ بعض مسافروں کے لیے یہ زیادہ آسان (رفق) ہوتا ہے کہ وہ رمضان کے موافق سب کے ساتھ ابھی روزہ رکھ لیں تاکہ بعد میں قضا کا بوجھ نہ ہو، اور بعض کے لیے سفر کی مشقت کی وجہ سے اسے مؤخر کرنا زیادہ آسان ہوتا ہے۔ چونکہ روزے میں یسر دونوں طرف پایا جا سکتا ہے اور وہ آپس میں متعارض ہے، اس لیے شریعت نے وہاں مسافر کو اختیار (تخییر) دیا ہے تاکہ وہ اپنے حق میں رفق کو طلب کر سکے۔ اس کے برعکس، نماز میں اکمال (چار رکعت پڑھنے) میں کسی بھی مسافر کے لیے کوئی رفق یا یسر نہیں ہے، بلکہ یسر صرف اور صرف قصر میں متعین ہے، اس لیے نمازِ قصر میں روزے کی طرح کوئی اختیار نہیں دیا جا سکتا اور مسافر پر دو رکعت پڑھنا ہی لازم ہے۔

وَ لَایَلْزَمُ الْعَبْدَ الْمَأْذُوْنَ فِي الْجُمُعَةِ؛ لِأَنَّ الْجُمُعَةَ غَيْرُ الظُّهْرِ

اوراعتراض لازم نہیں آئے گا اس غلام پر جس کو (آقا کی طرف سے) جمعہ کی اجازت دی گئی ہو، اس لیے کہ جمعہ (حقیقت میں) ظہر کے علاوہ ہے،

وَ لِهٰذَا لَايَجُوْزُ بِنَاءُ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ وَعِنْدَ الْمُغَايَرَةِ

اور اسی وجہ سے (شرعاً) جائز نہیں ہے ان دونوں میں سے ایک کی بنا دوسرے پر رکھنا، اور (جب دو چیزوں میں) مغایرت (جدا ہونا) ہو

لَايَتَعَيَّنُ الرِّفْقُ فِي الْأَقَلِّ عَدَدًا وَأَمَّا ظُهْرُ الْمُسَافِرِ وَالْمُقِيْمِ فَوَاحِدٌ

تو رفق (آسانی) متعین نہیں ہوتا کم عدد (رکعات) والی چیز میں، اور بہرحال مسافر اور مقیم کی ظہر (ذات کے اعتبار سے) ایک ہی ہے،

فَبِالتَّخْيِيْرِ بَيْنَ الْقَلِيْلِ وَالْكَثِيْرِ لَا يَتَحَقَّقُ شَيْءٌ مِنْ مَعْنَى الرِّفْقِ-

پس (ایک ہی نماز میں) قلیل (دو) اور کثیر (چار) کے درمیان اختیار دینے سے رفق کا کچھ بھی معنی متحقق نہ ہوگا۔

(وَلَا يَلْزَمُ الْعَبْدَ الْمَأْذُوْنَ فِي الْجُمُعَةِ---)

گزشتہ سبق میں احناف رحمہم اللہ نے یہ قاعدہ بیان کیا تھا کہ مسافر کو قصر (دو رکعت) اور اکمال (چار رکعت) کے درمیان اختیار دینا باطل ہے؛ کیونکہ رخصت کا مقصد بندے کو رفق (آسانی) پہنچانا ہوتا ہے اور آسانی ہمیشہ کم عدد (دو رکعت) میں متعین ہوتی ہے، لہذا ایک ہی نماز میں آسان اور مشکل کے درمیان اختیار دینا شانِ عبدیت کے خلاف ہے۔ اس پر شوافع رحمہم اللہ کی طرف سے یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر آپ کا یہ اصول سچا ہے تو پھر آپ "عبدِ مأذون" (وہ غلام جسے آقا نے جمعہ پڑھنے کی اجازت دے دی ہو) کے مسئلے میں اپنے ہی اصول کو کیوں توڑتے ہیں؟ کیونکہ غلام کو یہ اختیار حاصل ہوتا ہے کہ وہ چاہے تو جمعہ پڑھے (جو کہ دو رکعت ہے) اور چاہے تو ظہر پڑھے (جو کہ چار رکعت ہے)۔ جب یہاں دو رکعت (کم عدد) میں رفق متعین تھا، تو آپ نے اسے چار رکعت (ظہر) پڑھنے کا اختیار کیوں دیا؟

اعتراض کا اصولی جواب اور حقیقتِ مغایرت:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ غلام کے اس مسئلے کو مسافر کی نمازِ قصر پر قیاس کرنا بالکل فاسد ہے، کیونکہ جمعہ اور ظہر دونوں ذات اور حقیقت کے اعتبار سے دو بالکل الگ الگ نمازیں ہیں، ان کے مابین کامل مغایرت پائی جاتی ہے۔ اسی وجہ سے شریعت کا یہ اصول ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کی بنا دوسرے پر نہیں رکھی جا سکتی (مثلاً اگر کسی کی جمعہ کی دو رکعتیں خراب ہو جائیں تو وہ قضا میں ظہر کی چار رکعتیں پڑھے گا، نہ کہ جمعہ کی بنا پر ظہر پڑھے گا)۔

اصولِ فقہ کا یہ معتبر ضابطہ ہے کہ جب دو چیزوں کے مابین کامل مغایرت اور صنف کا فرق موجود ہو، تو وہاں کم عدد (اقل عدداً)

ہونے کی وجہ سے رفق وتیسر کا تعین لازمی نہیں ہوتا۔ جمعہ اگر چہ دو رکعت ہے، مگر اس میں خطبہ سننے، مسجد کا سفر کرنے اور جماعت کی شرط جیسے زائد اعمالِ شاقہ موجود ہیں جو ظہر میں نہیں ہیں۔ اس کے مدمقابل ظہر اگر چہ چار رکعت (کثیر) ہے، مگر وہ بغیر خطبے اور بغیر جماعت کے اکیلے بھی گھر بیٹھے ادا ہو سکتی ہے جو کہ ایک الگ رخ سے آسان ہے۔ چونکہ یہاں رفق دونوں طرف پایا جاسکتا ہے اور وہ آپس میں متعارض ہے، اس لیے غلام کو جمعہ اور ظہر کے مابین تخییر (اختیار) دینا بالکل درست ہے تاکہ وہ اپنے حال کے مطابق رفق کو حاصل کر سکے۔

مسافر کی ظہر کا تقابل:

برخلاف مسافر کی ظہر کے، کیونکہ مسافر کی ظہر اور مقیم کی ظہر ذات، صنف اور صیغے کے اعتبار سے ایک ہی نماز ہے (یعنی ظہر)۔

جب ایک ہی جنس اور ایک ہی نماز کے اندر مقابلہ ہو، تو وہاں چار رکعت (کثیر) کے مقابلے میں دو رکعت (قلیل) کے اندر ہی رفق اور آسانی کا ہونا یقینی اور متعین ہو جاتا ہے۔ پس ایک ہی نماز میں مسافر کو دو اور چار کے درمیان اختیار دینے کا مطلب یہ ہوگا کہ اسے بلاوجہ مشقت اٹھانے کا اختیار دیا جا رہا ہے جس سے رخصت کا اصل مقصد (رفق) بالکل فوت ہو جاتا ہے، لہذا مسافر پر دو رکعت ہی پڑھنا متعین ہے اور اسے چار کا کوئی اختیار نہیں ہے۔

وَ عَلَى هٰذَا يُخَرَّجُ مَنْ نَذَرَ بِصَوْمِ سَنَةٍ، إِنْ فَعَلَ كَذَا وَ هُوَ مُعْسِرٌ

اور اسی اصول پر (کہ مغایرت کے وقت قلیل میں رفق متعین نہیں ہوتا) تخریج کی جائے گی اس مسئلہ کی کہ کسی نے نذر مانی ایک سال کے روزے کی اگر اس نے فلاں کام کیا اور یہ شخص تنگدست ہو،

يُخَيَّرُ بَيْنَ صَوْمِ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ وَ بَيْنَ سَنَةٍ فِي قَوْلِ مُحَمَّدٍ رحمۃ اللہ علیہ

تو اس کو اختیار دیا جائے گا تین دن کے روزوں اور ایک سال کے روزوں کے درمیان امام محمد کے قول میں،

وَ هُوَ رِوَايَةٌ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رحمۃ اللہ علیہ أَنَّهُ رَجَعَ إِلَيْهِ قَبْلَ مَوْتِهِ بِثَلَاثَةِ أَيَّامٍ

اور یہی امام ابو حنیفہ کی روایت ہے کہ انہوں نے اپنی وفات سے تین دن پہلے اس قول کی طرف رجوع کر لیا تھا،

لِأَنَّهُمَا مُخْتَلِفَانِ حُكْمًا أَحَدُهُمَا قُرْبَةٌ مَقْصُودَةٌ وَالثَّانِي كَفَّارَةٌ

اس لئے کہ یہ دونوں (تین دن اور ایک سال کے روزے) حکماً مختلف ہیں، ان میں سے ایک عبادتِ مقصودہ ہے اور دوسرا کفارہ ہے،

وَ فِي مَسْأَلَتِنَا هُمَا سَوَاءٌ فَصَارَ كَالْمُدَبَّرِ إِذَا جَنَى

اور ہمارے (قصر کے) مسئلہ میں دونوں برابر ہیں، پس یہ مُدَبَّر کی طرح ہو گیا جب وہ کوئی جنایت کرے،

لَزِمَ مَوْلَاهُ الْأَقَلُّ مِنَ الْأَرْشِ وَ مِنَ الْقِيمَةِ بِخِلَافِ الْعَبْدِ لِمَا قُلْنَا۔

تو اس کے مولیٰ پر ارش اور قیمت میں سے جو قلیل ہوگا وہ لازم ہوگا، برخلاف غلام کے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ماقبل میں مسافر کی نمازِ قصر پر جو اعتراض ہوا تھا، بالکل ویسا ہی ایک اعتراض احناف پر اس فقہی مسئلے میں بھی وارد ہوتا ہے۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم کا یہ مسلمہ ضابطہ ہے کہ جب دو چیزوں میں سے ایک میں رفق (آسانی) پایا جائے اور دوسری میں نہ ہو، تو وہاں بندے کو اختیار نہیں دیا جاتا بلکہ رفق والی قلیل چیز متعین ہوجاتی ہے۔ معترض کہتا ہے کہ آپ کے اس اصول کے مطابق، جب ایک تنگدست شخص (جو غلام آزاد کرنے یا مساکین کو کھانا/کپڑا دینے پر قادر نہ ہو) کسی ناپسندیدہ کام پر ایک سال کے روزوں کی نذر معلق کرتا ہے اور وہ کام کر کے قسم میں حانث ہوجاتا ہے، تو امام محمد اور امام ابوحنیفہ (اپنے آخری رجوع کے مطابق) کے قول کے تحت اسے قسم کے کفارے کے تین روزے رکھنے یا نذر کے ایک سال کے روزے رکھنے کے درمیان اختیار کیوں دیا گیا؟ معترض کے نزدیک تین دن کے روزے قلیل ہیں جن میں واضح یسر و رفق موجود ہے، جبکہ ایک سال کے روزے کثیر ہیں جن میں کوئی رفق نہیں ہے، لہٰذا اصولاً یہاں تین دن کے روزے متعین ہونے چاہئیں تھے، اختیار دینا آپ کے اپنے اصول کے خلاف ہے۔

مغایرتِ حکمی اور اختیار کا اصولی سبب:

احناف رحمۃ اللہ علیہم اس اعتراض کا مسکت جواب یہ دیتے ہیں کہ تین دن کے روزے اور ایک سال کے روزے اگرچہ ظاہری صورت میں ایک جیسے نظر آتے ہیں، مگر اپنے شرعی احکام کے اعتبار سے ان کے مابین کامل مغایرت پائی جاتی ہے۔ ایک سال کے روزے اصل میں نذر کے روزے ہیں جو کہ "عبادتِ مقصودہ" کے درجے میں آتے ہیں، جبکہ تین دن کے روزے حانث ہونے کی وجہ سے بطورِ سزا "کفارہ" ہیں جو کہ عقوبت کا معنی رکھتے ہیں۔ جب دو چیزیں اپنی جنس اور حکم میں الگ الگ ہوں، تو وہاں قلیل میں رفق متعین نہیں ہوتا بلکہ کثیر میں بھی کسی دوسری جہت سے رفق کا وجود ممکن ہوجاتا ہے۔ تین دن کے روزوں میں رفق کا رخ یہ ہے کہ وہ گنتی میں کم (صرف تین دن) ہیں، جبکہ ایک سال کے روزوں میں رفق کا پہلو یہ ہے کہ وہ خالص عباداتِ مقصودہ ہیں جس میں سزا کا کوئی باطنی معنی نہیں ہے، اور ان کی فضیلت و ثواب زیادہ ہونے کی وجہ سے بندے کے لیے یہ بڑی قربانی آسان ہوجاتی ہے۔ چونکہ دونوں میں اپنے اپنے رخ سے رفق موجود ہے، اس لیے بندے کو اختیار دیا جائے گا۔ برخلاف مسافر کے زیرِ بحث مسئلے کے، کیونکہ قصرِ صلوۃ اور اکمالِ صلوۃ دونوں ایک ہی جنس (ظہر کی نماز) ہیں، اس لیے وہاں قلیل (قصر) میں ہی رفق متعین ہوگا اور مسافر کو چار رکعت کا کوئی اختیار نہ ہوگا بلکہ قصر کرنا لازم ہوگا۔

مدبر غلام اور نفسِ غلام کی اصولی نظیریں:

(فَصَارَ كَالْمُدَبَّرِ إِذَا جَنَى۔۔۔)

مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس اتحادِ جنس اور مغایرت کے فرق کو بالکل واضح کرنے کے لیے مدبر غلام کی بہترین نظیر پیش کرتے ہیں۔ جب کوئی مدبر غلام کسی کا مال ہلاک کر کے کوئی جنایت کرے، تو مولیٰ پر تاوان کے طور پر غلام کی قیمت اور ارش (جرمانہ) میں سے جو بھی کم (قلیل) ہوگا وہ لازم ہوگا؛ کیونکہ غلام کی قیمت اور ارش دونوں ایک ہی جنس (مالی تاوان) ہیں، لہذا اقل میں رفق متعین ہو جاتا ہے (مثلاً اگر قیمت پانچ ہزار اور جرمانہ چار ہزار ہو تو چار ہزار لازم ہوں گے، اور اگر جرمانہ چھ ہزار ہو تو پانچ ہزار لازم ہوں گے)۔ لیکن اگر مولیٰ ارش کے مدمقابل نفسِ غلام (غلام کی ذات) کو دینے کا ارادہ کرے، تو پھر مولیٰ کو اختیار حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ چاہے غلام دے یا ارش دے، خواہ غلام کی قیمت ارش سے کم ہو یا زیادہ؛ کیونکہ یہاں غلام کی ذات اور ارش دو الگ الگ جنسیں ہیں اور ان میں مغایرت ہے۔ یہاں ارش میں رفق یہ ہے کہ وہ مقدار میں کم ہے، اور غلام دینے میں رفق یہ ہے کہ آقا اس غلام سے تنگ آ چکا ہے تو اسے چھٹکارا پانے کے لیے دینا آسان محسوس ہوتا ہے۔ چونکہ دونوں الگ جنسوں میں رفق پایا گیا، اس لیے مولیٰ کو اختیار حاصل ہو گیا۔

مسئلے کی دو بنیادی شرعی قیود:

عبارت کے آخری حصے میں اس پورے اختیار کے درست ہونے کے لیے دو نہایت اہم شرائط اور قیود کا ذکر کیا گیا ہے:

❁ **پہلی قید (مَنْ نَذَرَ):** یہ اختیار صرف اسی صورت میں ہے جب نذر کو کسی ایسی ناپسندیدہ شرط سے معلق کیا گیا ہو جس کے وقوع کا آدمی ارادہ نہ رکھتا ہو (جیسے قسم میں حانث ہونا)۔ اگر شرط ایسی ہو جس کے وقوع کو آدمی خود چاہتا ہو (جیسے: اگر اللہ نے مجھے شفا دی تو ایک سال کے روزے رکھوں گا)، تو شفا ملنے پر اس کے لیے ہر حال میں ایک سال کے نذر کے روزے پورا کرنا ہی عزیمتاً ضروری ہوگا، وہاں تین دن کا کوئی اختیار نہیں ملے گا۔

❁ **دوسری قید (وَهُوَ مُعْسِرٌ):** یہ پورا اختیار صرف اسی وقت حاصل ہوتا ہے جب وہ شخص معسر (تنگدست) ہو۔ اگر وہ شخص مالدار (مؤسر) ہو، تو اس کے ذمہ شریعت میں مالی کفارہ دینا متعین ہو جاتا ہے اور وہ روزے سے کفارہ نہیں دے سکتا، لہذا مالدار ہونے کی صورت میں تین دن اور ایک سال کے روزوں کے درمیان اختیار کا یہ مسئلہ سرے سے پیدا ہی نہیں ہوتا۔

❁❁❁

بَابُ بَيَانِ أَقْسَامِ السُّنَّةِ

إِعْلَمْ أَنَّ سُنَّةَ رَسُولِ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَامِعَةٌ لِلْأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَالْخَاصِّ وَالْعَامِّ وَسَائِرِ الْأَقْسَامِ

یہ بات یاد رکھو کہ سنتِ رسولِ اکرم ﷺ (کتاب اللہ کے مانند) امر، نہی، خاص، عام اور ان تمام باقی اقسام کو جامع ہے

الَّتِي سَبَقَ ذِكْرُهَا فَكَانَتِ السُّنَّةُ فَرْعًا لِلْكِتَابِ فِي بَيَانِ تِلْكَ الْأَقْسَامِ بِأَحْكَامِهَا

جن کا ذکر ماقبل (کتاب اللہ کی بحث) میں گزر چکا ہے، لہٰذا سنت ان تمام اقسام میں، ان کے احکام کو واضح کرنے کے اعتبار سے کتاب اللہ کی فرع (شاخ) ہے،

إِنَّمَا هَذَا الْبَابُ لِبَيَانِ مَا يَخْتَصُّ بِهِ السُّنَنُ۔

اور یہ باب (خاص طور پر) ان ہی اصولی چیزوں کو بیان کرنے کے لیے منعقد کیا گیا ہے جو سنت کے ساتھ مخصوص ہیں۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کتاب اللہ کے بحث سے فارغ ہونے کے بعد اب یہاں سے سنت کی بحث شروع فرما رہے ہیں۔

سنت کا لغوی واصطلاحی مفہوم اور مستقل قانون سازی کی حیثیت:

لفظِ سنت کے لغوی معنیٰ "طریقہ اور عادت" کے ہیں۔

فقہاء کی اصطلاح میں اس کا اطلاق "عبادتِ نافلہ" (نفل نماز وغیرہ) پر ہوتا ہے۔ جبکہ محدثین اور اصولیین کی اصطلاح میں رسول اللہ ﷺ سے صادر ہونے والے ہر اس قول، فعل اور تقریر (سکوتِ رضا) کو سنت کہتے ہیں جو قرآن کے علاوہ ہو۔ عام طور پر جب محدثین لفظِ حدیث بولتے ہیں تو اس کا اطلاق زیادہ تر آپ ﷺ کے اقوال پر ہوتا ہے۔

ایک اہم اصولی بحث یہ ہے کہ کیا سنت مستقل طور پر کسی چیز کو حلال یا حرام کر سکتی ہے؟

راجح قول یہی ہے کہ سنت مستقل احکام قائم کرنے، تحلیل وتحریم کرنے اور احکام کی تشریح کرنے میں قرآنِ پاک ہی کی طرح ایک آزاد اور مستقل حجت ہے؛ کیونکہ خود آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے: "أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ۔۔۔"۔[1]

ترجمہ: مجھے قرآن دیا گیا اور اس کے ساتھ اس جیسی ایک اور چیز یعنی سنت دی گئی ہے۔

---

[1] (سنن ابي داود/كتاب السنة/حديث: 4604)۔

یہی وجہ ہے کہ جس طرح قرآنِ پاک چیزوں کو حلال وحرام کرتا ہے، بالکل اسی طرح بہت سے احکام مستقل سنت سے ثابت ہیں، جیسے پالتو گدھوں (اہلی) اور کچلی والے درندوں نیز چنگال والے شکاری پرندوں کی حرمت مستقل سنت سے ہی ثابت ہے۔

لفظِ "سنت" کو اختیار کرنے کی وجہ اور احناف بنام شوافع موقف:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس باب کا نام "بیانِ اقسام الحدیث" یا "الخبر" رکھنے کے بجائے "اقسام السنة" رکھا۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ حدیث اور خبر کا اطلاق عام طور پر صرف آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اقوال (حدیثِ قولی) پر ہوتا ہے، جبکہ "سنت" کا لفظ زیادہ عام ہے جو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اقوال، افعال اور تقریراتِ مبارکہ سب پر حاوی ہے۔ مزید یہ کہ احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک جب لفظِ سنت مطلق (بغیر کسی قید کے) بولا جائے تو اس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سنت اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا طریقہ دونوں مراد ہوتے ہیں؛ کیونکہ احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک "تقلیدِ صحابی" واجب ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے طریقے کی اتباع بھی اسی طرح لازم ہے جس طرح رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے طریقے کی۔ جیسے رمضان المبارک میں باجماعت تراویح کی بیس رکعات کو "سنتِ صحابہ رضی اللہ عنہم" کہا جاتا ہے۔

اس کے برعکس، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک سنت کا لفظ بولنے سے صرف اور صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سنت مراد ہوتی ہے، کیونکہ ان کے نزدیک تقلیدِ صحابی واجب نہیں ہے، لہذا اصحابہ رضی اللہ عنہم کے طریقے پر سنت کا اطلاق ان کے ہاں محض مجازاً ہوتا ہے۔ بعض حضرات کلامِ مرفوع (نبی کا فرمان) اور موقوف (صحابی کا فرمان) کے لیے حدیث کا لفظ خاص کرتے ہیں اور مقطوع (تابعی کا اثر) کے لیے "اثر" کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔

سنت کا کتاب اللہ کی فرع ہونا اور سنت کے چار مخصوص مباحث:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ وضع اور بیان کے جتنے اصول (خاص، عام، مشترک، مؤول، امر، نہی وغیرہ) کتاب اللہ کی بحث میں تفصیل سے گزر چکے ہیں، وہ سب کے سب سنتِ رسول میں بھی اسی طرح جاری اور نافذ ہوتے ہیں؛ کیونکہ سنت بھی کتاب اللہ کی طرح شریعت میں ایک قطعی حجت ہے۔ لہذا ان تمام مباحث کو یہاں دوبارہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ انہیں کتاب اللہ پر قیاس کر لینا ہی کافی ہے، اور اسی حیثیت سے سنت ان اقسام میں کتاب اللہ کی فرع کہلاتی ہے۔

البتہ، کتاب اللہ اور سنت کے مابین ایک بڑا اصولی فرق "طریقِ اتصال" (ہم تک حکم پہنچنے کے راستے) کا ہے۔ کتاب اللہ کا ہم تک پہنچنے کا طریقہ صرف ایک ہی ہے اور وہ ہے "تواتر" (جس میں قطعاً کوئی شبہ نہیں ہوتا)۔ لیکن سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہم تک پہنچنے کے طریقے اور راوی مختلف ہیں، جس کی وجہ سے اس میں قطعیت بھی ہوتی ہے اور ظنیت بھی۔ چنانچہ یہ باب ان ہی اصولوں کو واضح کرنے کے لیے بنایا گیا ہے جو سنت کے ساتھ مخصوص ہیں اور وہ درج ذیل چار چیزیں ہیں:

۱۔ کیفیتِ اتصال (طریقۂ ثبوت):

اس کی تین بنیادی قسمیں ہیں:

(الف) اتصالِ کامل، جس میں ثبوت کا کوئی شبہ نہ ہو جیسے خبرِ متواتر۔

(ب) ایسا اتصال جس میں صرف صورتاً شبہ ہو (معنًی نہ ہو) جیسے خبرِ مشہور۔

(ج) ایسا اتصال جس میں صورتاً اور معنًی دونوں طرح شبہ ہو جیسے خبرِ واحد۔

۲۔ کیفیتِ انقطاع (روایت کا ٹوٹ جانا):

روایت کا سلسلہ منقطع ہونے کی دو قسمیں ہیں:

(الف) انقطاعِ ظاہری، (ب) انقطاعِ باطنی۔

۳۔ محلِ خبر:

یعنی وہ جگہ یا پسِ منظر جہاں حدیث کا انطباق ہونا ہے۔

۴۔ نفسِ خبر (راوی کے احوال اور سچائی کا معیار):

نفسِ خبر کے اعتبار سے چار قسمیں بنتی ہیں:

(الف) وہ خبر جس میں کذب (جھوٹ) کا کوئی احتمال نہ ہو جیسے باری تعالیٰ اور انبیاء کی خبر۔

(ب) وہ خبر جس میں صدق (سچ) کا کوئی احتمال نہ ہو جیسے فرعون کا دعویٰ ربوبیت۔

(ج) وہ خبر جس میں صدق و کذب دونوں کا احتمال بالکل برابر ہو جیسے کسی فاسق کی خبر۔

(د) وہ خبر جس میں صدق کا احتمال راجح (غالب) ہو جیسے کسی راویِ عادل کی خبر۔

اس چوتھی قسم (راویِ عادل کی خبر) کو قبول کرنے کے لیے راوی کے احوال کو تین بنیادی حیثیتوں سے پرکھا جاتا ہے اور بحث کی جاتی ہے: سماع (حدیث کو صحیح سننا)، حفظ (تام الضبط اور عاقل ہونا)، اور اداء (مسلمان اور عادل ہو کر آگے پہنچانا)۔

فَنَقُولُ السُّنَّةُ نَوْعَانِ مُرْسَلٌ وَمُسْنَدٌ،

پس ہم کہیں گے کہ سنت (کے اتصال) کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں: مرسل اور مسند۔

فَالْمُرْسَلُ	مِنَ	الصَّحَابِي	مَحْمُولٌ	عَلَى	السَّمَاعِ

پس صحابہ کا مرسل (مرسلِ صحابی) تو (بہرصورت) سماع (براہِ راست نبی ﷺ سے سننے) پر محمول ہوتا ہے،

وَ مِنَ الْقَرْنِ الثَّانِي وَالثَّالِثِ عَلَى أَنَّهُ وَضَحَ لَهُ الْأَمْرُ

اور قرنِ ثانی (تابعین) اور قرنِ ثالث (تبع تابعین) کا مرسل اس بات پر محمول ہوتا ہے کہ راوی پر معاملہ بالکل واضح ہو چکا تھا

وَاسْتَبَانَ لَهُ الْإِسْنَادُ وَ هُوَ فَوْقَ الْمُسْنَدِ

اور اس کے سامنے سند بالکل ظاہر ہو چکی تھی، اور یہ (مرسل حدیث ہمارے نزدیک) مسند سے بھی اعلیٰ اور فوقیت رکھتی ہے،

فَإِنَّ مَنْ لَمْ يَتَّضِحْ لَهُ الْأَمْرُ نَسَبَهُ إِلَى مَنْ سَمِعَهُ مِنْهُ

کیونکہ جس شخص (راوی) پر حدیث کی صحت کا معاملہ واضح نہیں ہوتا، وہ اس حدیث کی نسبت اسی کی طرف کر دیتا ہے جس سے اس نے سنا ہوتا ہے

لِيَحْمِلَهُ مَا تَحَمَّلَ عَنْهُ لَكِنَّ هَذَا ضَرْبُ مَزِيَّةٍ

تاکہ وہ حدیث کو سننے والے (اپنے شیخ) کو بھی اس کی ذمہ داری میں شریک کر لے، لیکن یہ (مرسل کی مسند پر فوقیت) ایک ایسی فضیلتِ اجتہادی ہے

يَثْبُتُ بِالِاجْتِهَادِ فَلَمْ يَجُزِ النَّسْخُ بِمِثْلِهِ۔

جو اجتہاد سے ثابت ہوتی ہے، لہذا اس جیسے (مرسل) سے کتاب اللہ کا نسخ کرنا جائز نہ ہوگا۔

مرسل اور مسند کی اصطلاحی حقیقت اور مرسل کی اقسام:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ راویوں کے اتصالِ سند کے اعتبار سے احادیث کی دو بنیادی اقسام بنتی ہیں، جن میں سے پہلی قسم "مسند" ہے (جس میں راوی اپنے سے اوپر والے استاد کا نام صراحت سے ذکر کرے) اور دوسری قسم "مرسل" ہے، جو کہ مسند کی الٹ ہے۔

مرسل اس حدیث کو کہتے ہیں جس کے درمیان سے راوی کسی واسطے کو حذف (ترک) کر دے اور براہِ راست نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف حدیث منسوب کر دے۔

محدثین کے نزدیک مرسل کی الگ تعریفات ہیں، مگر فقہاء اور ائمہ احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک **مرسل کی چار مشہور اقسام** ہیں:

پہلی قسم: مرسلِ صحابی ہے (یعنی صحابی واسطہ چھوڑ کر کہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا)۔ یہ بالاتفاق مقبول ہے، کیونکہ تمام صحابہ عادل ہیں اور قوی احتمال یہی ہے کہ انہوں نے دوسرے صحابی سے ہی سنا ہوگا۔

دوسری قسم: قرنِ ثانی کا مرسل (تابعین جیسے سعید بن مسیب، ابراہیم نخعی اور حسن بصری وغیرہ کا مرسل) ہے،

تیسری قسم: قرنِ ثالث کا مرسل (اتبع تابعین کا مرسل) ہے۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک یہ تینوں اقسامِ مرسل مطلقاً حجت اور مقبول ہیں، جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ تابعین اور تبعِ تابعین کے مرسل کو

قبول نہیں کرتے جب تک کہ کسی دوسری مسند حدیث یا قولِ صحابی سے اس کی تائید نہ ہو جائے؛ کیونکہ ان کے نزدیک واسطہ حذف کرنے سے راوی کے احوال پوشیدہ ہو جاتے ہیں۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک مرسل کی مسند پر فوقیت کی وجہ:

کتاب اللہ کی اس شرح میں احناف رحمۃ اللہ علیہم کا ایک نہایت معرکہ آراء اور منفرد اصولی موقف بیان کیا گیا ہے کہ "وَهُوَ فَوْقَ الْمُسْنَدِ" یعنی مرسل حدیث اپنے ثبوت میں مسند حدیث سے بھی زیادہ اعلیٰ اور قوی ہوتی ہے۔

اس کی دلیلی اور عقلی وجہ یہ ہے کہ جب ایک ثقہ، عادل اور پرہیزگار راوی (مثلاً کوئی بڑا تابعی) کسی واسطے کو حذف کر کے وثوق سے کہتا ہے کہ "قال رسول الله صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم" (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا)، تو وہ گویا خود اس حدیث کی صحت کی پوری ذمہ داری اپنے سر لے رہا ہوتا ہے کہ میرے اور نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مابین جتنے بھی واسطے ہیں وہ سب اتنے پکے اور سچے ہیں کہ ان کا نام لینے کی بھی ضرورت نہیں۔ اس کے برعکس، جب وہی راوی حدیث کو "مسند" بنا کر بیان کرتا ہے اور اپنے شیخ کا نام لے کر کہتا ہے کہ "حدثنا فلان"، تو وہ گویا خود روایت کی پوری ذمہ داری نہیں لیتا بلکہ اس واسطے کا ذکر کر کے اپنے شیخ کو بھی اس ذمہ داری میں شریک کر لیتا ہے اور قاری کو کہتا ہے کہ اب تم خود اس راوی کے احوال چیک کر لو۔

پس معلوم ہوا کہ مرسل بیان کرنے میں راوی کا اعتماد زیادہ پکا ہوتا ہے، اسی لیے احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک تعارض کے وقت مرسل کو مسند پر ترجیح حاصل ہوگی۔

ایک اہم اصولی اشکال اور "مزیتِ اجتہادی" سے اس کا حل:

احناف رحمۃ اللہ علیہم پر یہ اشکال یہ ہے کہ جب آپ کے نزدیک مرسل حدیث مسند سے اتنی زیادہ قوی اور اعلیٰ ہے کہ وہ مسند پر فائق ہے، تو پھر مرسل حدیث کا درجہ بھی "خبرِ مشہور" کی طرح ہونا چاہیے جو کہ خبرِ واحد سے اوپر ہوتی ہے۔ اور اصولِ احناف کے مطابق خبرِ مشہور کے ذریعے کتاب اللہ کے عام حکم پر زیادتی یا اس کا نسخ کرنا جائز ہوتا ہے۔ تو پھر آپ مرسل حدیث کے ذریعے کتاب اللہ کے حکم کا نسخ کرنا جائز کیوں نہیں مانتے؟

مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس کا جواب "لَكِنَّ هٰذَا ضَرْبُ مَزِيَّةٍ يَثْبُتُ بِالِاجْتِهَادِ" کہہ کر دیتے ہیں کہ مرسل کی مسند پر یہ جو فوقیت یا زیادتی احناف رحمۃ اللہ علیہم نے مانی ہے، یہ کوئی صریح نص یا قطعی ثبوت سے ثابت نہیں ہے، بلکہ یہ ایک مزیتِ اجتہادی ہے (یعنی احناف رحمۃ اللہ علیہم نے اپنی اجتہادی عقل اور راوی کے باطنی احوال کو دیکھ کر یہ ترجیح نکالی ہے)۔ برخلاف خبرِ مشہور کے، کیونکہ خبرِ مشہور کی فضیلت اور اس کا خبرِ واحد سے اوپر ہونا صراحت اور تواتر کے قریب ہونے کی وجہ سے بالکل عیاں ہے۔ چونکہ مرسل کی یہ فوقیت اجتہادی ہے اور اجتہاد

میں ہمیشہ خطا کا ایک عقلانی احتمال قائم رہتا ہے، اس لیے مرسل حدیث اپنی ذات میں رہے گی خبرِ واحد ہی۔ اور خبرِ واحد چونکہ ظنی ہوتی ہے، اس لیے محض اجتہادی فضیلت کی بنیاد پر اسے اتنا قوی نہیں کیا جا سکتا کہ وہ اللہ کی قطعی کتاب (کتاب اللہ) کے کسی حکم کو منسوخ یا تبدیل کر سکے، لہٰذا اس کے ذریعے نسخِ قرآن قطعاً جائز نہیں ہوگا۔

وَ أَمَّا مَرَاسِيلُ مَنْ دُونَ هَؤُلَاءِ فَقَدِ اخْتُلِفَ فِيهِ

اور بہرحال ان (قرونِ ثلاثہ) کے علاوہ (بعد کے دور کے لوگوں) کی مراسیل، پس یقیناً ان میں اختلاف کیا گیا ہے،

إِلَّا أَنْ يَرْوِيَ الثِّقَاتُ مُرْسَلَهُ كَمَا رَوَوْا مُسْنَدَهُ

مگر یہ کہ ثقہ راوی ان کی مرسل احادیث کو مسند مراسیل کی طرح (بغیر اختلاف کے قبول کرتے ہوئے) روایت کرتے ہوں،

مِثْلُ إِرْسَالِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ وَأَمْثَالِهِ وَ قَالَ الشَّافِعِيُّ لَا أَقْبَلُ إِلَّا مَرَاسِيلَ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيِّبِ

جیسے امام محمد بن الحسن اور ان کے امثال کا ارسال کرنا، اور امام شافعی نے فرمایا: میں (کسی کی) مراسیل قبول نہیں کرتا سوائے سعید بن المسیب کی مراسیل کے،

فَإِنِّي تَتَبَّعْتُهَا فَوَجَدْتُهَا مَسَانِيدَ۔

کیونکہ میں نے ان (کی مراسیل) کی تحقیق اور جستجو کی تو انہیں مسانید (متصل سند والی احادیث) پایا۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ماقبل میں جن تین زمانوں کی مراسیل کو بلا اختلاف مقبول قرار دیا تھا، ان کے بعد کے ادوار کے راویوں کی مرسل احادیث کے بارے میں ائمہ اصول کا اختلاف نقل فرمایا ہے۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم کا بنیادی ضابطہ یہ ہے کہ اگر بعد کے دور کا کوئی راوی مرسل حدیث بیان کرے، لیکن اصولِ حدیث کے ماہرین اور ثقہ ائمہ اس کی مرسل کو اسی طرح بلا جھجک قبول کرتے ہوں جس طرح متصل احادیث کو قبول کیا جاتا ہے، تو ایسی مراسیل ہمارے اصحاب کے نزدیک بلا اختلاف مقبول ہوں گی؛ جیسے امام محمد بن الحسن الشیبانی اور سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہم کی مراسیل۔

البتہ، اگر بعد کے راویوں کی مراسیل کو ائمہ ثقات اس طرح قبول نہ کرتے ہوں، تو ان میں احناف کے ہاں دو بڑے اقوال سامنے آتے ہیں:

امام ابوالحسن الکرخی رحمۃ اللہ علیہ کا موقف: وہ فرماتے ہیں کہ ہر زمانے کے عادل اور ثقہ راوی کی مرسل حدیث مقبول ہوگی؛ کیونکہ قرونِ ثلاثہ کی مراسیل کو قبول کرنے کی اصل علت ان راویوں کا عادل اور صاحبِ ضبط ہونا ہے۔ پس یہ علت بعد کے دور کے راویوں میں بھی جب پائی جائے گی، تو حکم بھی ثابت ہوگا۔

امام عیسیٰ ابن ابان رحمۃ اللہ علیہ کا موقف: وہ فرماتے ہیں کہ قرونِ ثلاثہ کے بعد کے لوگوں کی مراسیل قبول نہیں کی جائیں

گی؛ کیونکہ ان تین مبارک زمانوں کے بعد معاشرے میں کذب (جھوٹ) اور فسق عام ہو گیا تھا، لہذا بعد کے راویوں کی باطنی عدالت پر اندھا اعتماد کر کے واسطہ حذف کرنے کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔

متن کا ایک علمی تسامح (تنبیہ):

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا امام محمد بن الحسن الشیبانی رحمۃ اللہ علیہ کو قرونِ ثلاثہ سے باہر (مَنْ دُونَ هٰؤُلَاءِ) کے راویوں کی مثال میں پیش کرنا محض ایک تسامح ہے؛ کیونکہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ بالاتفاق تبع تابعین کے دور سے تعلق رکھتے ہیں جو کہ قرونِ ثلاثہ کے اندر ہی داخل ہیں۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مخصوص موقف:

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ سعید بن المسیب رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ کسی بھی تابعی یا بعد کے راوی کی مرسل حدیث کو مستقل حجت تسلیم نہیں کرتے۔ ان کا کہنا ہے کہ میں نے مدینہ کے جلیل القدر تابعی حضرت سعید بن المسیب رحمۃ اللہ علیہ کی تمام مرسل احادیث کی اسانید کی تفصیلی تفتیش کی، تو معلوم ہوا کہ انہوں نے جہاں بھی واسطہ چھوڑا تھا، دوسری سندوں میں وہ واسطہ بڑے جلیل القدر صحابہ رضی اللہ عنہم (جیسے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ) کی صورت میں متصل موجود تھا۔ چونکہ ان کی تمام مراسیل مادی طور پر مسانید ثابت ہو گئیں، اس لیے صرف ان کی مرسل مقبول ہے۔

مرسل کی چوتھی مخفی صنف (مرسل مِن وجہٍ و مسند مِن وجہٍ):

عامۃ العلماء اور احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک مرسل کی ایک چوتھی اہم قسم کا ذکر کیا گیا ہے جسے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے متن میں صراحت کے ساتھ نام نہیں دیا تھا، وہ ہے مرسل من وجہ و مسند من وجہ۔ یہ وہ حدیث ہوتی ہے جسے ایک راوی یا ائمہ کی ایک جماعت متصل سند کے ساتھ (مسند) بیان کرے، جبکہ دوسرا ثقہ راوی یا وہی راوی کسی دوسرے موقع پر اسے واسطہ حذف کر کے (مرسل) بیان کر دے۔

عام علماء کے نزدیک ایسی حدیث مقبول ہوتی ہے کیونکہ راوی کا مرسل بیان کرتے وقت خاموش رہنا (ساکت ہونا) اس راوی کے مسند بیان کرتے وقت ناطق ہونے (سند واضح کرنے) کا مقابلہ نہیں کر سکتا؛ لہذا مسند کا پہلو مرسل پر غالب آ جاتا ہے اور سند کا انقطاع دور ہو جاتا ہے۔

مثال: جامع الترمذی کی مشہور حدیث ہے: لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ (ولی کے بغیر نکاح نہیں ہے)۔ اس حدیث کو اسرائیل بن یونس نے متصل سند کے ساتھ "ابو اسحاق عن ابی بردۃ عن ابی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم" کے طریق سے مسند روایت کیا ہے۔ جبکہ دوسری طرف امام شعبہ اور سفیان ثوری جیسے جلیل القدر ائمہ رحمۃ اللہ علیہم نے اسی حدیث کو ابو اسحاق سے مرسل روایت کیا ہے جس میں انہوں نے صحابی کا واسطہ حذف کر دیا ہے۔ احناف اور عامہ ائمہ رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک چونکہ ایک رخ سے اس کی سند متصل ثابت ہو چکی ہے، اس لیے یہ حدیث مستقل طور پر قابلِ قبول اور حجت ہے۔

وَالْمُسْنَدُ أَقْسَامٌ: الْمُتَوَاتِرُ وَ هُوَ مَا يَرْوِيهِ قَوْمٌ لَايُحْصَى عَدَدُهُمْ

اورمسند کی (اتصال کے اعتبار سے) چند قسمیں ہیں: پہلی قسم "متواتر" ہے، اور وہ وہ کلام ہے جسے ایسے لوگ روایت کریں جن کی تعداد کا احاطہ نہ کیا جا سکے

وَ لَايُتَوَهَّمُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ لِكَثْرَتِهِمْ وَعَدَالَتِهِمْ وَتَبَايُنِ أَمَاكِنِهِمْ

اوران کے کذب (جھوٹ) پر اکٹھے ہونے کا وہم (اندیشہ) بھی نہ ہو، ان کی کثرتِ تعداد، ان کی عدالت، اوران کے مکانات کے متبائن (مختلف شہروں سے) ہونے کی وجہ سے،

وَيَدُومُ هَذَا الْحَدُّ إِلَى أَنْ يَتَّصِلَ بِرَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

اور یہ حد (راویوں کی کثرت) قائم رہے یہاں تک کہ کلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک متصل ہو جائے،

وَ ذَلِكَ مِثْلُ نَقْلِ الْقُرْآنِ وَالصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ وَأَعْدَادِ الرَّكَعَاتِ

اور اس کی مثال (مطلق متواتر کی حیثیت سے) نقلِ قرآن ہے، اور (سنتِ متواترہ کی مثال) پانچوں نمازوں، رکعات کی تعداد،

وَ مَقَادِيرِ الزَّكَاةِ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ وَإِنَّهُ يُوجِبُ عِلْمَ الْيَقِينِ

زکوٰۃ کی مقادیر اور اس کے مثل احکام کا نقل ہونا ہے، اور بے شک یہ (متواتر) علمِ یقین کو واجب کرتا ہے

بِمَنْزِلَةِ الْعِيَانِ عِلْمًا ضَرُورِيًّا۔

جو کہ عیان (آنکھوں سے دیکھنے) کے مرتبے میں علمِ ضروری ہوتا ہے۔

مسند کے اقسام:

اولاً خبر کی اتصال کے اعتبار سے دو بنیادی قسمیں بنتی ہیں: مسند اور مرسل۔ پھر مسند احادیث کی آگے تین مروجہ اقسام ہیں:

متواتر، مشہور، اور واحد۔

حدیث متواتر: وہ روایت ہے جس میں ہر زمانے میں روایت کرنے والے راوی اس قدر کثیر ہوں کہ ان کا کذب پر اتفاق کرنا تباعدِ مکان (فاصلے) اور کثرتِ تعداد کی وجہ سے عقلاً و عادۃً ممکن نہ ہو۔

حدیث مشہور: وہ خبر ہے جس میں تواتر کی یہ شرط صحابہ کے دور میں تو نہ پائی جائے (یعنی وہاں یہ خبرِ واحد ہو) مگر بعد کے ادوار میں تواتر کی حد تک پہنچ جائے۔

خبرِ واحد: وہ ہے جس میں قرونِ ثلاثہ کے تینوں مبارک ادوار میں سے کسی دور میں بھی تواتر کی مذکورہ شرط نہ پائی جائے، اگرچہ بعد کے زمانوں میں راوی کتنے ہی زیادہ کیوں نہ ہو جائیں۔

تواتر کی کڑی شرائط اور مصنف کا منفرد احتیاطی اسلوب:

- **پہلی شرط** سندوں کی کثرت ہونا ہے۔
- **دوسری شرط** راویوں کی تعداد کا کثیر ہونا ہے۔
- **تیسری شرط** یہ ہے کہ روایت کے ہر دور اور طبقے میں یہ کثرتِ تعداد کا تسلسل بغیر کسی کمی کے قائم رہے۔
- **چوتھی شرط** یہ ہے کہ اس روایت کا آخری منتہیٰ (ختم ہونے کا مقام) کوئی امرِ حسی ہو (جیسے دیکھنا یا سننا)، کیونکہ اگر منتہیٰ امرِ عقلی ہو (جیسے یہ کہنا کہ عالم حادث ہے) تو وہ متواتر نہیں کہلائے گا۔
- **پانچویں شرط** یہ ہے کہ اس روایت سے سامع کو علمِ یقینی حاصل ہو، جسے بعض حضرات شرط کے بجائے متواتر کا فائدہ اور ثمرہ کہتے ہیں۔

راویوں کی کم سے کم معین تعداد میں اصولیین کے بہت سے اقوال ہیں؛ کسی نے چار، کسی نے پانچ، سات، بارہ، چالیس یا ستر کی تعداد شرط کہی ہے، مگر جمہور علماء کے نزدیک کسی خاص گنتی کے بجائے "لا یحصیٰ" (ناقابلِ شمار ہونا) اور "ما یحصل به العلم الضروری" (جس سے یقینی علم حاصل ہوجائے) اصل شرط ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا جملہ "وَلَا يُتَوَهَّمُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ" دراصل اسی "لا يحصى عددهم" کی تفسیر ہے کہ یہاں راویوں کا حقیقی طور پر بے شمار ہونا مراد نہیں ہے بلکہ اتنے راوی مراد ہیں کہ ان کا جھوٹ پر متفق ہونا عادۃً ناممکن ہو، اور اس تشریح سے مصنف کا موقف جمہور کے بالکل موافق ہوجاتا ہے۔

البتہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے بطورِ احتیاط راویوں کے لیے "عدالت" اور "تباینِ اماکن" (مختلف شہروں سے ہونا) کی شرطیں بھی لگائی ہیں، حالانکہ جمہور کے نزدیک متواتر میں یہ باتیں شرط نہیں ہیں کیونکہ یہ خبرِ واحد کے راوی کے اوصاف ہیں۔ مزید یہ کہ چونکہ مصنف کا اصل مقصد مطلق تاریخی متواتر کو بیان کرنا نہیں بلکہ خاص "سنتِ متواترہ" کو واضح کرنا ہے، اسی لیے انہوں نے متن میں "وَيَدُومُ هٰذَا الْحَدُّ إِلَى أَنْ يَتَّصِلَ بِرَسُولِ اللهِ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم" کی قید کا صریح اضافہ فرمایا ہے۔

متواتر لفظی و معنوی کے وجود کی علمی بحث:

حدیثِ متواتر لفظی (جس میں تمام راویوں کے الفاظ بالکل ایک جیسے ہوں) کے وجود میں علماء کا اختلاف ہے۔ بعض حضرات اس کے وجود کے منکر ہیں، جبکہ دیگر کبار علماء نے اس کی مثال میں حدیثِ "إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ" یا نبوی فرمان "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ" کو پیش کیا ہے۔ اس کے برعکس، "متواتر معنوی" (جس کے الفاظ تو مختلف ہوں مگر ان کا بنیادی

مفہوم اور مقصد ایک ہی نکلتا ہو) کا وجود شریعت میں بالاتفاق اور کثرت سے ثابت ہے، جیسے مسح علی الخفین (موزوں پر مسح کرنے) کی روایت کو ستر سے زائد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے نقل فرمایا ہے جو کہ متواتر معنوی کی بہترین مثال ہے۔

متواتر کا شرعی حکم اور علمِ ضروری کا فلسفہ:

متواتر کا قطعی شرعی حکم یہ ہے کہ اس سے علمِ یقینی (علمِ ضروری) حاصل ہوتا ہے، جو کہ بلا کسی کسب، غور و فکر اور دلیل کے قاری کو حاصل ہو جاتا ہے، بالکل اسی طرح جیسے انسان اپنی آنکھوں سے کسی چیز کا مشاہدہ (معائنہ) کر کے قطعی یقین حاصل کرتا ہے۔ جمہور عقلاء کا یہی مستند مذہب ہے، جس کی واضح دلیل یہ ہے کہ چھوٹے بچوں کو بھی بہت سی اشیاء کو دیکھنے اور لوگوں کا کلام سننے سے پکا علمِ یقینی حاصل ہو جاتا ہے، حالانکہ ان بچوں میں ابھی عقل دوڑانے یا دلیلیں قائم کرنے (نظر و کسب) کی صلاحیت بالکل نہیں ہوتی۔

بعض معتزلہ نے اس کا انکار کرتے ہوئے کہا ہے کہ متواتر سے علمِ یقینی حاصل نہیں ہوتا بلکہ صرف "علمِ طمانینت" حاصل ہوتا ہے، مگر احناف ان کے اس باطل دعوے کو عرف اور مشاہدے کے خلاف قرار دیتے ہیں۔ اس کی لاجواب دلیل یہ دی گئی ہے کہ ایک چھوٹا بچہ اپنے والدین کو لوگوں کے کہنے اور بتانے کی وجہ سے ہی یقینی طور پر اپنا ماں باپ جانتا ہے، حالانکہ اس بچے کو نہ تو رحم میں نطفہ ٹھہرنے (علوق فی الرحم) کا مشاہدہ ہوا ہوتا ہے اور نہ ہی دنیا میں پیدا ہونے (خروج من الرحم) کا پتا ہوتا ہے؛ مگر اس کے باوجود وہ محض معاشرے کے متواتر کلام اور لوگوں کی خبر کی بنیاد پر اپنے والدین کو قطعی اور یقینی طور پر پہچانتا ہے، جو اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ خبرِ متواتر آنکھوں دیکھے حال کی طرح علمِ ضروری کا فائدہ دیتی ہے۔

وَالْمَشْهُوْرُ: وَ هُوَ مَا كَانَ مِنَ الْآحَادِ فِي الْأَصْلِ ثُمَّ انْتَشَرَ

اور (مسند کی دوسری قسم) خبرِ مشہور وہ ہے جو اصل (عہدِ صحابہ) میں آحاد (خبرِ واحد) میں سے ہو، پھر وہ پھیل گئی ہو،

فَصَارَ يَنْقُلُهٗ قَوْمٌ لَايُتَوَهَّمُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ وَهُمُ الْقَرْنُ الثَّانِي وَمَنْ بَعْدَهُمْ

پس اس کو نقل کرنے لگی ہو ایسی قوم جن کے جھوٹ پر متفق ہونے کا وہم نہیں کیا جاتا، اور وہ قوم قرنِ ثانی (تابعین) اور وہ لوگ ہیں جو ان کے بعد ہیں (تبع تابعین)،

وَ أُولٰئِكَ قَوْمٌ ثِقَاتٌ أَئِمَّةٌ لَا يُتَّهَمُوْنَ فَصَارَ بِشَهَادَتِهِمْ وَتَصْدِيْقِهِمْ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَوَاتِرِ

اور یہ ایسے لوگ ہیں جو ثقہ ہیں، ائمہ حدیث ہیں، (اور) غیر متہم بالکذب ہیں، پس یہ خبر ان کی شہادت اور تصدیق کی وجہ سے متواتر کے درجے میں ہوگئی،

حَتّٰى قَالَ الْجَصَّاصُ إِنَّهٗ أَحَدُ قِسْمَيِ الْمُتَوَاتِرِ وَ قَالَ عِيسَى بْنُ أَبَانَ

یہاں تک کہ امام جصاص نے فرمایا کہ مشہور متواتر ہی کی دو قسموں میں سے ایک ہے، اور عیسیٰ بن ابان نے فرمایا کہ

يُضَلَّلُ جَاحِدُهٗ وَ لَايُكَفَّرُ وَ هُوَ الصَّحِيحُ عِنْدَنَا؛ لِأَنَّ الْمَشْهُوْرَ بِشَهَادَةِ السَّلَفِ

اس کے منکر کو گمراہ قرار دیا جائے گا اور کافر نہیں کہا جائے گا، اور یہی ہمارے نزدیک صحیح ہے، اس لیے کہ مشہور سلف کی شہادت سے

صَارَ حُجَّةً لِلْعَمَلِ بِهٖ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَوَاتِرِ فَصَحَّتِ الزِّيَادَةُ بِهٖ عَلٰى كِتَابِ اللهِ تَعَالٰى وَ هُوَ نَسْخٌ عِنْدَنَا

عمل کے واجب ہونے کے حق میں متواتر کے درجے میں حجت بن گئی، پس اس کے ذریعے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا صحیح ہوگیا، اور یہ زیادتی ہمارے نزدیک نسخ ہے،

وَ ذٰلِكَ مِثْلُ زِيَادَةِ الرَّجْمِ وَالْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَالتَّتَابُعِ فِي صِيَامِ كَفَّارَةِ الْيَمِينِ

اور یہ جیسے رجم کی زیادتی، مسح علی الخفین کی زیادتی، اور کفارۂ یمین کے روزوں میں تتابع (پیاپے ہونے) کی زیادتی ہے،

لٰكِنَّهٗ لَمَّا كَانَ مِنَ الْآحَادِ فِي الْأَصْلِ ثَبَتَ بِهٖ شُبْهَةٌ سَقَطَ بِهَا عِلْمُ الْيَقِينِ۔

لیکن مشہور چونکہ ابتدا میں آحاد میں سے تھی، اس لیے اس میں ایک ایسا شبہ ثابت ہوگیا جس کی وجہ سے علمِ یقین (کا فائدہ) ساقط ہوگیا۔

خبرِ مشہور کی اصطلاحی حقیقت اور منکر کا شرعی حکم:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ مسند احادیث کی دوسری قسم "خبرِ مشہور" ہے، جسے اصطلاح میں "مستفیض" بھی کہا جاتا ہے۔ یہ وہ حدیث ہے جو اپنے پہلے دور یعنی عہدِ صحابہ (قرنِ اول) میں تو خبرِ واحد کی طرح غیر متواتر ہو (مثلاً اسے صرف ایک یا دو صحابہ نے روایت کیا ہو)، مگر دوسرے اور تیسرے دور (تابعین اور تبع تابعین) میں پہنچ کر اس کی شہرت اور نقل کرنے والوں کی تعداد اتنی کثرت اختیار کر جائے کہ ان کا جھوٹ پر متفق ہونا عادۃً ناممکن ہو جائے۔ سلف صالحین کے اس جلیل القدر طبقے نے، جو ثقہ، متقی اور ائمہ حدیث تھے، جب اس خبر کی تصدیق کر دی تو یہ احناف رحمہم اللہ کے نزدیک عمل کرنے کے معاملے میں متواتر کے برابر ہوگئی۔

اسی مضبوط ثبوت کی بنا پر امام ابوبکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ نے اسے متواتر ہی کی ایک قسم قرار دیا، کیونکہ ان کے نزدیک یہ بھی متواتر کی طرح علمِ قطعی کا فائدہ دیتی ہے۔ البتہ، امام عیسیٰ بن ابان رحمۃ اللہ علیہ اور جمہور احناف رحمہم اللہ کا راجح موقف یہ ہے کہ مشہور کا منکر کافر نہیں ہوتا بلکہ اسے گمراہ اور فاسق قرار دیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا ابتدائی درجہ (عہدِ صحابہ) چونکہ خبرِ واحد (آحاد) پر مشتمل تھا، اس لیے اس کے ثبوت میں ایک باریک عقلانی شبہ پیدا ہوگیا، اور اصولِ فقہ کا یہ قاعدہ ہے کہ جہاں شبہ آجائے وہاں ایمان وعقیدے کا اساسی علمِ یقین ساقط ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اس کے منکر کی تکفیر نہیں کی جاسکتی، البتہ سلف صالحین کی توہین اور صریح امتنان کی وجہ سے وہ گمراہ کہلائے گا۔

کتاب اللہ پر زیادتی اور احناف کا نظریہ نسخ:

(فَصَحَّتِ الزِّيَادَةُ بِهٖ عَلٰى كِتَابِ اللهِ تَعَالٰى۔۔۔) مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرما رہے ہیں کہ احناف رحمہم اللہ کے نزدیک خبرِ مشہور

چونکہ عمل کے باب میں متواتر کے قائم مقام ہے، اس لیے اس کے ذریعے کتاب اللہ کے عام احکام پر ایسی زیادتی یا قید لگانا بالکل جائز ہے جو قرآن کے ظاہرِ حکم کو بدل دے۔ احناف رحمۃ اللہ علیہم اس طرح کی اصولی زیادتی کو محض تفسیر نہیں بلکہ نسخ شمار کرتے ہیں، اور چونکہ خبرِ واحد ظنی ہونے کی وجہ سے قرآن کے کسی حکم کو منسوخ نہیں کر سکتی، اس لیے یہ رتبہ صرف خبرِ مشہور کو ہی حاصل ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس اصولی قاعدے پر احناف رحمۃ اللہ علیہم کے موقف کو واضح کرنے کے لیے درج ذیل تین مروجہ فقہی مثالیں پیش فرمائی ہیں:

ا۔ رجم کی زیادتی (زنا کی سزا):

(وَذٰلِكَ مِثْلُ زِيَادَةِ الرَّجْمِ۔۔۔) قرآنِ پاک کی سورت نور میں زنا کی مطلق سزا سو کوڑے بیان ہوئی ہے "الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ"۔ یہ حکم کنوارے اور شادی شدہ سب کو عام تھا۔ لیکن خبرِ مشہور کے ذریعے شریعت نے یہ زیادتی فرمائی کہ شادی شدہ (محصن) مرد و عورت کو کوڑوں کے بجائے سنگسار (رجم) کیا جائے گا۔ یہ زیادتی چونکہ خبرِ مشہور سے ثابت ہے، اس لیے احناف کے نزدیک یہ قرآن کے مطلق حکم کے حق میں نسخِ جزئی ہے جو بالکل صحیح ہے۔

۲۔ مسح علی الخفین کی زیادتی (وضو کا حکم):

(وَالْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ۔۔۔) قرآنِ مجید میں وضو کے فرائض کے بیان میں پاؤں کو ٹخنوں تک دھونے کا صریح حکم ہے "وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ"، چاہے انسان نے موزے پہنے ہوں یا نہ پہنے ہوں۔ لیکن خبرِ مشہور کے ذریعے شریعت نے یہ حکم بڑھایا کہ اگر کوئی شخص پاکی کی حالت میں کے موزے (خفین) پہن لے، تو وہ دھونے کے بجائے ان پر مسح کر سکتا ہے۔ حضرت حسن بصری فرماتے ہیں کہ ستر (70) صحابہ کرام نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مسح علی الخفین کی احادیث متواتر اور مشہور طریقے سے نقل فرمائی ہیں، اس لیے احناف کے نزدیک یہ قرآنی حکم پر جائز زیادتی ہے۔

۳۔ کفارۂ یمین کے روزوں میں تتابع کی زیادتی:

(وَالتَّتَابُعِ فِي صِيَامِ كَفَّارَةِ الْيَمِينِ۔۔۔) قرآنِ مجید میں قسم کے کفارے کے لیے تین دن کے روزے رکھنے کا حکم ہے "فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ"، مگر آیت کے الفاظ میں یہ صراحت نہیں ہے کہ یہ روزے لگاتار رکھے جائیں یا الگ الگ۔ البتہ، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی مشہور قرأت میں "متتابعات" کا لفظ صراحت کے ساتھ منقول ہے۔ احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک یہ مشہور قرأت خبرِ مشہور کے درجے میں ہے، جس نے قرآنی حکم پر یہ لازمی زیادتی قائم کر دی کہ کفارے کے یہ تینوں روزے پیاپے (لگاتار) رکھنا فرض ہیں، اور روزوں کے مابین فاصلہ کرنا جائز نہیں ہے۔

وہم کا ازالہ اور اصولی اشکال کی تقریر:

(لَكِنَّهُ لَمَّا كَانَ مِنَ الْآحَادِ) مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہاں ایک اہم عقلی وہم کو دور فرما رہے ہیں۔ اشکال کی تقریر یہ ہے کہ جب ماقبل کی بحث میں یہ پختہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ سلف صالحین کی شہادت اور ائمہ کی تصدیق کی وجہ سے خبرِ مشہور کا مرتبہ اتنا بلند ہو جاتا ہے کہ وہ عمل کے باب میں "خبرِ متواتر" کے درجے میں آ جاتی ہے، یہاں تک کہ اس کے ذریعے کتاب اللہ کے قطعی حکم پر زیادتی (نسخ) کرنا بھی جائز ہو جاتا ہے؛ تو پھر مقتضائے عقل یہ ہے کہ خبرِ مشہور سے بھی سامع کو وہی "علمِ یقینی" (قطعی یقین) حاصل ہونا چاہیے جو خبرِ متواتر سے حاصل ہوتا ہے۔ حالانکہ احناف رحمۃ اللہ علیہم کا یہ طے شدہ ضابطہ ہے کہ خبرِ مشہور سے صرف "علمِ طمانینت" (دل کا سکون اور غالب گمان) تو حاصل ہوتا ہے، مگر قطعی عقیدے کا اصل "علمِ یقینی" حاصل نہیں ہوتا۔

اشکال کا اصولی جواب اور حقیقتِ شبہ:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس وہم کا نہایت مسکت اور محققانہ جواب دیتے ہیں کہ خبرِ مشہور اگرچہ اپنے دوسرے اور تیسرے دور (تابعین اور تبع تابعین) میں متواتر کی طرح پھیل جاتی ہے، مگر وہ "اصلاً" یعنی اپنے سب سے پہلے دور (عہدِ صحابہ میں) خبرِ واحد (آحاد) ہی ہوتی ہے۔ چونکہ اس روایت کا پہلا سرچشمہ اور آغاز آحاد پر مبنی تھا، اس لیے اس کے ثبوت میں راوی کی طرف سے بھول چوک، خطا یا کذب کا ایک باریک عقلانی شبہ ہمیشہ کے لیے قائم ہو گیا۔

اصولِ فقہ کا یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ شریعت میں جہاں بھی ثبوت کے اندر ادنیٰ درجے کا شبہ آ جائے، وہاں عقیدے کا اعلیٰ ترین ثمرہ یعنی علمِ یقینی بالکل ساقط ہو جاتا ہے، اسی لیے خبرِ مشہور سے علمِ یقین کا فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ یہ بالکل برخلاف خبرِ متواتر کے ہے؛ کیونکہ متواتر اپنے آغازِ سند (عہدِ صحابہ) سے لے کر ہم تک پہنچنے تک ہر دور میں اتنی بڑی ناقابلِ شمار کثرت کے ساتھ نقل ہوتی ہے کہ اس کی پکی زنجیر میں کسی بھی طبقے یا زمانے میں خطا یا کذب کا کوئی ادنیٰ شبہ بھی عقلاً و عادۃً داخل نہیں ہو سکتا، اسی لیے وہ بلاشبہ علمِ ضروری اور قطعی یقین کا فائدہ دیتی ہے۔

وَخَبَرُ الْوَاحِدِ وَ هُوَ الَّذِى يَرْوِيهِ الْوَاحِدُ أَوِ الْاِثْنَانِ فَصَاعِدًا بَعْدَ أَنْ يَكُونَ دُونَ الْمَشْهُورِ وَالْمُتَوَاتِرِ

اور خبرِ واحد وہ (کلام) ہے جسے ایک یا دو یا اس سے زیادہ لوگ روایت کریں، اس قید کے بعد کہ وہ مشہور اور متواتر کے درجے سے کم ہو،

وَحُكْمُهُ إِذَا وَرَدَ غَيْرَ مُخَالِفٍ لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُورَةِ فِي حَادِثَةٍ

اور اس کا شرعی حکم یہ ہے کہ جب وہ وارد ہو اس حال میں کہ نہ تو کتاب اللہ کے مخالف ہو، نہ سنتِ مشہورہ کے مخالف ہو،

لَا تَعُمُّ بِهَا الْبَلْوَى وَلَمْ يَظْهَرْ مِنَ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ الْإِخْتِلَافُ فِيهَا

اور نہ ہی ایسے واقعے میں ہو جس میں عمومِ بلویٰ پایا جائے،اور نہ ظاہر ہوا ہو صحابہ کرام سے اس میں کوئی اختلاف

وَ تَرْكُ الْمُحَاجَّةِ بِهٖ أَنَّهٗ يُوجِبُ الْعَمَلَ بِشُرُوطٍ تُرَاعٰى فِي الْمُخْبِرِ۔

اور نہ ہی اس خبر سے احتجاج (دلیل لانے) کا ترک ظاہر ہوا ہو،تو وہ خبرِ واحد عمل کو واجب کرتی ہے جن کی رعایت مخبر (خبر دینے والے) میں رکھی جاتی ہے۔

خبرِ واحد کی اصطلاحی حقیقت اور جمہور احناف کا ضابطہ:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حدیثِ مسند کی تیسری اور آخری صنف "خبرِ واحد" ہے۔بظاہر اس لفظ سے ذہن میں یہ بات آتی ہے کہ شاید اسے صرف ایک ہی راوی نقل کرتا ہے،مگر مصنف نے اس مروجہ وہم کی تردید فرمائی۔احناف کے نزدیک خبرِ واحد کی اصل تعریف یہ ہے کہ وہ ہر وہ حدیث ہے جو اپنے ثبوت اور راویوں کی تعداد کے اعتبار سے متواتر اور مشہور کے اعلیٰ درجوں سے کم ہو،خواہ اسے ایک شخص روایت کرے،دو کریں یا دو سے زیادہ کریں۔

خبرِ واحد کا بنیادی شرعی حکم یہ ہے کہ اس سے عقیدے کا علمِ یقینی تو حاصل نہیں ہوتا،مگر عمل کے باب میں اس پر کاربند ہونا واجب ہو جاتا ہے،بشرطیکہ وہ احناف رحمۃ اللہ علیہم کی مقرر کردہ سخت شرائط پر پوری اترے۔احناف رحمۃ اللہ علیہم نے خبرِ واحد پر عمل کے واجب ہونے کے لیے کل آٹھ (8) کڑی شرطیں لگائی ہیں؛جن میں سے چار شرطیں خود "نفسِ خبر" (حدیث کے متن اور موضوع) سے تعلق رکھتی ہیں اور باقی چار شرطیں "مخبر" (راوی کے احوال) سے۔نفسِ خبر سے متعلق وہ چار اساسی شرائط اور ان کی عملی فقہی مثالیں درج ذیل ہیں:

خبر واحد میں نفسِ خبر کی چار شرائط:

ا۔کتاب اللہ کے مخالف نہ ہو (عدمِ مخالفتِ قرآن):

اگر کوئی خبرِ واحد قرآنِ مجید کی کسی آیت کے عام یا مطلق حکم سے براہِ راست ٹکرا جائے،تو احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک قرآن چونکہ قطعی ہے اور خبرِ واحد ظنی ہے،لہٰذا قرآن کو ترجیح دی جائے گی اور اس خبرِ واحد کو چھوڑ دیا جائے گا۔

پہلی مثال: حدیثِ مبارکہ ہے "مَنْ مَسَّ ذَكَرَهٗ فَلْيَتَوَضَّأْ" (جس نے اپنے عضوِ تناسل کو چھوا وہ نیا وضو کرے)۔احناف رحمۃ اللہ علیہم فرماتے ہیں کہ یہ خبرِ واحد قرآن کی اس آیت کے خلاف ہے جس میں اہلِ قبا کی پاکیزگی کی تعریف کی گئی ہے "فِيهِ رِجَالٌ يُّحِبُّونَ اَنْ يَّتَطَهَّرُوا"۔اہلِ قبا پانی سے استنجا کرتے وقت عضو کو چھوتے تھے مگر نیا وضو نہیں کرتے تھے،اور شریعت نے ان کے اس طریقے کو کامل طہارت قرار دیا،لہٰذا مسِ ذکر سے وضو نہیں ٹوٹے گا۔

دوسری مثال: حدیث "لَا صَلٰوةَ اِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ" (سورہ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی)۔احناف رحمۃ اللہ علیہم کے

نزدیک یہ خبرِ واحد قرآن کے مطلق حکم "فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ" (قرآن میں سے جو آسان ہو پڑھ لو) کے خلاف ہے، اس لیے احناف کے نزدیک فاتحہ پڑھنا نماز میں فرض نہیں بلکہ واجب ہے۔

۲۔ حدیثِ مشہور یا سنتِ معروفہ کے مخالف نہ ہو:

اگر کوئی خبرِ واحد کسی ایسی حدیث کے خلاف آ جائے جو امت میں پہلے سے مشہور اور مسلمہ ضابطہ بن چکی ہو، تو اسے ترک کر دیا جائے گا۔

وَهِيَ أَرْبَعَةٌ: الْإِسْلَامُ وَالْعَدَالَةُ وَالْعَقْلُ الْكَامِلُ وَالضَّبْطُ

اور وہ شرطیں چار ہیں: مسلمان ہونا، عادل ہونا، عقلِ کامل والا ہونا، اور ضبط کا ہونا،

فَلَا يَجِبُ الْعَمَلُ بِخَبَرِ الْكَافِرِ وَالْفَاسِقِ وَالصَّبِيِّ وَالْمَعْتُوهِ وَالَّذِي اشْتَدَّتْ غَفْلَتُهُ خِلْقَةً

پس واجب نہ ہوگا عمل کرنا کافر، فاسق، نابالغ اور معتوہ کی خبر پر اور اس شخص کی خبر پر جس کی غفلت زیادہ ہو پیدائشی طور پر،

أَوْ مُسَامَحَةً أَوْ مُجَازَفَةً وَالْمَسْتُورُ كَالْفَاسِقِ لَا يَكُونُ خَبَرُهُ حُجَّةً فِي بَابِ الْحَدِيثِ

یا لاپرواہی کی وجہ سے یا اٹکل سے بک بک کرنے سے، اور مستور الحال فاسق کی طرح ہے، اس کی خبر حجت نہ ہوگی حدیث کے باب میں

مَا لَمْ يَظْهَرْ عَدَالَتُهُ إِلَّا فِي الصَّدْرِ الْأَوَّلِ عَلَى مَا نُبَيِّنُ۔

جب تک اس کی عدالت ظاہر نہ ہو جائے، مگر صدرِ اول میں (یہ حجت ہوگی) اس تفصیل کی بنا پر جس کو ہم بیان کریں گے۔

مخبر (راوی) کی ذات سے متعلق چار اساسی شرائط:

خبرِ واحد پر عمل کے وجوب کے لیے احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک کل آٹھ شرطیں ہیں، جن میں سے چار نفسِ خبر سے متعلق ماقبل میں بیان ہو چکی ہیں اور باقی چار شرطیں مخبر (راوی) کی ذات سے متعلق ہیں۔

راوی کی قبولیت کے لیے یہ چار بنیادی شرائط درج ذیل ہیں:

۱۔ اسلام: راوی کا مسلمان ہونا لازمی شرط ہے کیونکہ کافر کی خبر کا شریعت میں کوئی اعتبار نہیں ہوتا، وہ اسلام کا مادی دشمن ہونے کی وجہ سے دین کے معاملے میں قابلِ اعتماد نہیں ہو سکتا۔

۲۔ عدالت: عدالت سے مراد دین پر پختگی اور تقویٰ پر جماؤ ہے، یہ شرط اس لیے لگائی گئی کیونکہ فاسق شخص گناہوں میں مبتلا ہونے کی وجہ سے جھوٹ بولنے سے پرہیز نہیں کرتا، جبکہ دین دار آدمی سچ اور جھوٹ میں تمیز کرتا ہے۔

۳۔عقلِ کامل: یہ وصف عام طور پر بلوغ کے بعد حاصل ہوتا ہے، اور یہ شرط اس لیے رکھی گئی کیونکہ کم عقل یا بے عقل انسان دین کے اہم واجبات اور احکام کو اچھی طرح سمجھنے اور آگے صحیح طریقے سے پہنچانے کی صلاحیت سے عاری ہوتا ہے۔

۴۔ضبط: ضبط کا مطلب یہ ہے کہ راوی حدیث کو کما حقہ غور سے سنے، اس کے مادی مفہوم کو ذہن میں محفوظ رکھے اور پھر اسی طرح آگے سچائی سے بیان کرے، کیونکہ بغیر حفظ وضبط کے خبر میں تحریف کا اندیشہ رہتا ہے۔

ان بنیادی شرائط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے کافر، فاسق اور نابالغ بچے کی خبریں رد کردی جائیں گی۔

اسی طرح معتوہ کی خبر بھی قابلِ قبول نہیں ہوگی، اور معتوہ اس شخص کو کہتے ہیں جو نہ تو مکمل پاگل ہو اور نہ ہی عام عقلمند، بلکہ اس کا کلام خلط ملط ہوتا ہے؛ وہ کبھی عاقلوں جیسی پکی باتیں کرتا ہے اور کبھی پاگلوں جیسی لغو باتیں کرتا ہے۔

اس کے علاوہ، تام الضبط نہ ہونے کی وجہ سے اس شخص کی روایت بھی معتبر نہیں ہوگی جس کی غفلت حد سے زیادہ بڑھ چکی ہو۔ یہ غفلت تین رخوں سے جنم لیتی ہے: یا تو وہ پیدائشی طور پر کثیر الغفلت ہو (**خلقةً**)، یا لاپرواہی اور سستی کی وجہ سے غفلت پیدا ہوئی ہو کہ اسے غلطی کی پرواہ ہی نہ ہو (**مساهحةً**)، یا پھر وہ اٹکل پچو اور بے سوچے سمجھے جو منہ میں آئے بک دیتا ہو (**مجازفةً**)۔ بہرحال، غفلت کے اس غلبے کی صورت میں ضبط قائم نہ رہنے کی بنا پر خبر مسترد کردی جائے گی۔

مستور الحال کا اصولی حکم اور خیر القرون کا استثناء:

مستور الحال اس راوی کو کہتے ہیں جس کا ظاہری طور پر عادل یا فاسق ہونا پتا نہ ہو۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک بابِ حدیث میں **مستور الحال راوی کا حکم بالکل فاسق کی طرح ہے**، یعنی جب تک اس کی باطنی عدالت واضح نہ ہو جائے، اس کی خبرِ واحد حجت نہیں بن سکتی۔ البتہ، اس عام حکم سے صدرِ اول یعنی عہدِ صحابہ، تابعین اور تبع تابعین رضوان اللہ علیہم اجمعین کے راوی بالکل مستثنیٰ ہیں۔

اگر خیر القرون کے ادوار کا کوئی راوی مستور الحال ہو تو اس کی خبر بلا شبہ حجت مانی جائے گی، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خود ان تینوں مبارک طبقوں کے لوگوں کی عدالت اور فضیلت کی گواہی اپنے فرمان "**خير القرون قرني ثم الذين يلونهم..**" کے ذریعے صراحت سے دی ہے۔

بابِ حدیث اور بابِ قضاء کا مایہ ناز اصولی فرق:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے متن میں **فِي بَابِ الْحَدِيثِ** (حدیث کے باب میں) کی جو باریک قید لگائی ہے، اس سے احناف رحمۃ اللہ علیہم کا ایک انتہائی اہم عدالتی اور فقہی ضابطہ متفرع ہوتا ہے۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم کا یہ مسلمہ اصول ہے کہ اگر قاضی اپنی عدالت (بابِ قضاء) میں کسی ایسے گواہ کی شہادت پر فیصلہ صادر کر دے جو مستور الحال ہو، تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ فیصلہ شرعاً نافذ اور جائز مانا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عام دنیاوی حالات میں کسی بھی کلمہ گو مسلمان کا ظاہری حال یہی تسلیم کیا جاتا ہے کہ وہ بنیادی طور پر عادل اور سچا ہوگا۔

البتہ یہ عدالتی رعایت صرف مستور الحال (عدالت کے پوشیدہ ہونے) تک محدود ہے؛ اگر کوئی راوی مستور الاسلام (جس کا مسلمان ہونا معلوم نہ ہو)، مستور العقل، یا مستور الضبط ہو، تو اس کی خبر اور گواہی سرے سے باطل ہوگی، نہ تو وہ بابِ حدیث میں قبول کی جائے گی اور نہ ہی عدالت میں بابِ قضاء کے تحت اسے معتبر مانا جائے گا۔

وَ رَوَى الْحَسَنُ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ مِثْلُ الْعَدْلِ فِيمَا يُخْبِرُ عَنْ نَجَاسَةِ الْمَاءِ

اور حسن (بن زیاد رحمۃ اللہ علیہ) نے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کی ہے کہ مستور (الحال) عادل کے مانند ہے اس خبر میں جو وہ پانی کی نجاست کے بارے میں دیتا ہے،

وَ ذَكَرَ فِي كِتَابِ الْإِسْتِحْسَانِ أَنَّهُ مِثْلُ الْفَاسِقِ فِيهِ وَ هُوَ الصَّحِيحُ-

---

اور (امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے مبسوط کے) کتاب الاستحسان میں ذکر کیا ہے کہ مستور اس بارے میں فاسق کے مانند ہے، اور یہی (قول) صحیح ہے۔

پانی کی نجاست کا فقہی پسِ منظر اور ائمہ احناف رحمۃ اللہ علیہم کے مابین تعارض:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ مستور الحال (وہ شخص جس کا اسلام تو ظاہر ہو مگر باطنی طور پر اس کا عادل یا فاسق ہونا معلوم نہ ہو) کے قاعدے کو ایک مادی فقہی مثال کے ذریعے واضح فرما رہے ہیں۔ فرض کریں کہ نماز کا وقت آ گیا ہے اور وہاں ایک برتن میں پانی موجود ہے، جس کے علاوہ وضو کے لیے کوئی دوسرا پانی دستیاب نہیں ہے۔ اب اس پانی کی طہارت کے حوالے سے تین الگ الگ حالتیں پیدا ہوتی ہیں:

عادل کی خبر: اگر کوئی پکا سچا عادل مسلمان خبر دے کہ یہ پانی ناپاک (نجس) ہے، تو شریعت میں اس کی خبر معتبر مانی جائے گی۔ لہٰذا اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہوگا، بلکہ بندہ پانی کو چھوڑ کر عزیمت کے طور پر تیمم کرے گا اور نماز ادا کرے گا۔

فاسق کی خبر: اس کے برعکس، اگر کوئی اعلانیہ گناہگار (فاسق) شخص یہ خبر دے کہ پانی ناپاک ہے، تو احناف کے نزدیک اس کی خبر غیر معتبر ہوگی (جب تک کہ دل میں اس کا سچ ہونا غالب نہ آ جائے)۔ چنانچہ اس کی خبر پر عمل نہیں کیا جائے گا اور اس پانی سے وضو کرنا بالکل جائز ہوگا۔

مستور الحال کی خبر: اصل اصولی معرکہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب پانی کے ناپاک ہونے کی خبر دینے والا کوئی مستور الحال شخص ہو، جس کے کردار کے بارے میں پتا نہ ہو۔ اس مخفی حالت میں ائمہ احناف کے مابین دو مشہور آراء سامنے آتی ہیں:

❁ **امام حسن بن زیاد رحمۃ اللہ علیہ کی روایت (مستور بحیثیتِ عادل):** انہوں نے امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے یہ

اصول نقل فرمایا ہے کہ پانی کی نجاست کی خبر دینے کے معاملے میں مستور الحال کو عادل کے قائم مقام مانا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عام حالات میں ایک مسلمان کے بارے میں اچھا گمان (حسنِ ظن) رکھنا چاہیے کہ وہ دین کے معاملے میں جھوٹ نہیں بولے گا۔ چنانچہ عادل کی طرح اس مستور کی خبر بھی معتبر ہوگی، پانی کو نجس مانا جائے گا اور وضو چھوڑ کر تیمم کرنا لازم ہوگا۔

❁ **امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی روایت (مستور بحیثیتِ فاسق - کتاب الاستحسان):** اس کے مدمقابل، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مایہ ناز تصنیف المبسوط کے "کتاب الاستحسان" میں یہ ضابطہ لکھا ہے کہ ایسے معاملات میں مستور الحال کا حکم فاسق کی طرح ہوگا۔ یعنی جب تک اس کی عدالت مستقل طور پر ثابت نہ ہو جائے، اس کے اکیلے کے کہنے پر پانی کو ناپاک نہیں مانا جائے گا۔ لہذا فاسق کی طرح اس کی خبر بھی غیر معتبر ٹھہرے گی اور اس پانی سے وضو کرنا شرعاً جائز ہوگا۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا ترجیحی فیصلہ (وَهُوَ الصَّحِيحُ):

عبارت کے آخری جملے **وَهُوَ الصَّحِيحُ** کے ذریعے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو احناف رحمۃ اللہ علیہم کا راجح اور مستند فتویٰ قرار دیا ہے۔ احناف رحمۃ اللہ علیہم کے مخرّجینِ اصول فرماتے ہیں کہ چونکہ خیر القرون (صدرِ اول) کا زمانہ گزر چکا ہے اور بعد کے ادوار میں لوگوں کے احوال میں فساد اور جھوٹ عام ہو گیا ہے، اس لیے محض ظاہری اسلام کی بنیاد پر کسی نامعلوم شخص کی بات پر اندھا اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ جب تک راوی کی سچائی اور عدالت پوری طرح کھل کر سامنے نہ آ جائے، اس کی خبرِ واحد کو فاسق کی طرح غیر معتبر ہی مانا جائے گا تاکہ شریعت کے احکام مصلحت اور احتیاط کے دائرے سے باہر نہ نکلیں۔

وَ قَالَ مُحَمَّدٌ رحمۃ اللہ علیہ فِي الْفَاسِقِ يُخْبِرُ بِنَجَاسَةِ الْمَاءِ أَنَّهُ يُحَكِّمُ السَّامِعُ رَأْيَهُ

اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا اس فاسق کے بارے میں جو پانی کی نجاست کی خبر دے رہا ہو کہ سامع اپنی رائے (غالب گمان) کو حکم (فیصل) بنائے،

فَإِنْ وَقَعَ فِي قَلْبِهِ أَنَّهُ صَادِقٌ يَتَيَمَّمُ مِنْ غَيْرِ إِرَاقَةِ الْمَاءِ

پس اگر اس کے دل میں یہ بات واقع ہو (غالب آ جائے) کہ فاسق سچا ہے، تو وہ پانی کو بہائے (گرائے) بغیر ہی تیمم کر لے،

فَإِنْ أَرَاقَ وَ تَيَمَّمَ فَهُوَ أَحْوَطُ لِلتَّيَمُّمِ-

پس اگر اس نے پانی بہا دیا اور (پھر) تیمم کیا تو یہ تیمم (کی صحت) کے لیے زیادہ احتیاط کی بات ہے۔

وَ فِي خَبَرِ الْكَافِرِ وَالصَّبِيِّ وَالْمَعْتُوهِ إِذَا وَقَعَ فِي قَلْبِ السَّامِعِ صِدْقُهُمْ بِنَجَاسَةِ الْمَاءِ

اور کافر، بچے اور معتوہ کی خبر کے بارے میں (حکم یہ ہے کہ) جب سامع کے دل میں پانی کی نجاست کے سلسلے میں ان کا سچا ہونا واقع ہو جائے،

يَتَوَضَّأُ	وَ	لَايَتَيَمَّمُ	فَإِنْ	أَرَاقَ	الْمَاءَ	ثُمَّ	تَيَمَّمَ	فَهُوَ	أَفْضَلُ-
تو وہ وضو کرے	اور	تیمم نہ کرے،	پس اگر	اس نے	پانی کو گرا دیا	پھر	تیمم کیا	تو یہ (طریقہ)	افضل ہے۔

فاسق کی خبر اور تحری کا اصولی ضابطہ:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ مستور الحال راوی کا حکم واضح کرنے کے بعد، یہاں سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا وہ مستقل مروجہ قاعدہ بیان جو فاسق کی خبر کے ساتھ خاص ہے۔ اگر کسی شخص کے پاس صرف ایک ہی برتن میں پانی ہو اور نماز کا وقت بالکل تنگ ہو رہا ہو، اتنے میں ایک اعلانیہ گناہگار (فاسق) آدمی آ کر یہ خبر دے دے کہ "یہ پانی ناپاک ہے"۔ تو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایسا نہیں ہے کہ فاسق کی بات کو بالکل رد کر دیا جائے، بلکہ یہاں سامع (پانی کے مالک) پر شریعت کی طرف سے تحری (غور و فکر اور دل کی گواہی لینا) واجب ہو جاتی ہے۔

بندہ اپنے دل میں غور کرے گا؛ اگر تحری کے بعد اس کے دل کا جھکاؤ (ظنِ غالب) اس طرف ہو جائے کہ فاسق اس خبر میں سچا ہے، تو شریعت کا حکم یہ ہے کہ وہ اس پانی کو چھوڑ دے اور تیمم کر کے نماز پڑھ لے۔ یہاں پانی کے ہوتے ہوئے بھی تیمم اس لیے جائز ہوا کیونکہ دل کے فیصلے کی وجہ سے وہ پانی حقیقت میں اس کے حق میں "معدوم" (ناپید) کے حکم میں چلا گیا ہے۔ تاہم، اگر وہ تیمم کرنے سے پہلے اس مشکوک پانی کو زمین پر بہا دے (إراقة الماء) اور پھر تیمم کرے، تو احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک یہ طریقہ اَحوط (زیادہ پکا اور احتیاط والا) ہے؛ کیونکہ پانی گرانے کے بعد وہ مادی طور پر بھی پانی نہ پانے والا بن جائے گا اور اس کے تیمم کی صحت میں کوئی فقہی ادعا باقی نہیں رہے گا۔

کافر، بچے اور معتوہ کی خبر کا تقابل:

(وَفِي خَبَرِ الْكَافِرِ وَالصَّبِيِّ وَالْمَعْتُوهِ-) اس کے برعکس، اگر پانی کے ناپاک ہونے کی خبر دینے والا کوئی غیر مسلم (کافر)، کوئی نابالغ بچہ، یا کوئی معتوہ (دیوانہ نما کم عقل) ہو، تو احناف رحمۃ اللہ علیہم کا اصولی ضابطہ بالکل بدل جاتا ہے۔ لغت اور شریعت میں ان تینوں کے اقوال مادی و مذہبی معاملات میں سرے سے غیر معتبر اور باطل مانے جاتے ہیں۔

چنانچہ اگر یہ تینوں نجاستِ ماء کی خبر دیں، اور سننے والے شخص نے دل میں تحری بھی کی، اور تحری کے بعد اس کا دل گواہی دے کہ یہ سچ کہہ رہے ہیں، تب بھی شریعت کا صریح حکم یہی ہے کہ وہ ان کی بات کا اعتبار نہ کرے، بلکہ اسی پانی سے وضو کرے اور تیمم نہ کرے؛ کیونکہ پانی کی موجودگی قطعی ہے اور ان تینوں کی خبر حد درجہ ضعیف اور نااہل ہے۔

لیکن، چونکہ ان کی خبر سن کر دل میں نجاست کا ایک پوشیدہ وسوسہ اور وہم پیدا ہو چکا ہے، اس لیے نفس کے اس وہم اور کراہت سے بچنے کا بہترین طریقہ یہ نکالا گیا ہے کہ وہ شخص اس پانی کو زمین پر گرا دے۔ جب پانی گر جائے گا تو وہ مادی طور پر حقیقتاً بے پانی والا ہو جائے گا، اور اب وہ شرحِ صدر کے ساتھ مٹی سے تیمم کر کے نماز ادا کر سکتا ہے۔ احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک اس طریقے کو اَفضل (بہتر) کہا گیا

ہے تاکہ بندہ وسوسے سے بھی بچ جائے اور شریعت کے مروجہ قوانین کی پاسداری بھی قائم رہے۔

وَ فِي الْمُعَامَلَاتِ الَّتِي تَنْفَكُّ عَنْ مَعْنَى الْإِلْزَامِ كَالْوِكَالَاتِ وَالْمُضَارَبَاتِ وَالْإِذْنِ فِي التِّجَارَةِ

اور ان معاملات میں جو الزام (لازم کرنے) کے معنی سے جدا (خالی) ہوتے ہیں، جیسے وکالتیں، مضاربتیں، اور تجارت کی اجازت،

يُعْتَبَرُ خَبَرُ كُلِّ مُمَيِّزٍ لِعُمُومِ الضَّرُورَةِ الدَّاعِيَةِ إِلَى سُقُوطِ سَائِرِ الشَّرَائِطِ

(ان سب میں) ہر تمیز (عقل وشعور) رکھنے والے کی خبر معتبر ہوگی، اس ضرورتِ عامہ کی وجہ سے جو تمام (سخت) شرائط کے ساقط ہونے کا تقاضا کرتی ہے،

فَإِنَّ الْإِنْسَانَ قَلَّمَا يَجِدُ الْمُسْتَجْمِعَ لِتِلْكَ الشَّرَائِطِ يَبْعَثُهُ إِلَى وَكِيلِهِ أَوْ غُلَامِهِ

اس لئے کہ انسان بہت کم ایسے شخص کو پاتا ہے جو ان تمام شرائط کا جامع ہو، جس کو وہ (روزمرہ کے کاموں کے لیے) اپنے وکیل یا غلام کی جانب بھیجے،

وَ لَادَلِيلَ مَعَ السَّامِعِ يَعْمَلُ بِهِ سِوَى هَذَا الْخَبَرِ

اور سامع (جس تک خبر پہنچی ہے) کے پاس عمل کرنے کے لئے اس خبر کے علاوہ کوئی دوسری مادی دلیل بھی نہیں ہے،

وَ لِأَنَّ اعْتِبَارَ هَذِهِ الشَّرَائِطِ لِيَتَرَجَّحَ جِهَةُ الصِّدْقِ فِي الْخَبَرِ

اور اس لئے کہ (راوی میں) ان شرائط کا اعتبار صرف اس لئے کیا گیا ہے تاکہ خبر میں صدق (سچائی) کی جہت راجح ہو جائے

فَيَصْلُحَ أَنْ يَكُونَ مُلْزِمًا وَذَلِكَ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ اللُّزُومُ

پس وہ خبر سامع پر حکم لازم کرنے کی صلاحیت رکھے، اور یہ (اعتبارِ شرائط) اس خبر میں ضروری ہے جس کے ساتھ لزوم متعلق ہوتا ہے،

فَشَرَطْنَاهَا فِي أُمُورِ الدِّينِ دُونَ مَا لَايَتَعَلَّقُ بِهِ اللُّزُومُ مِنَ الْمُعَامَلَاتِ۔

چنانچہ ہم نے ان شرائط کی شرط امورِ دین (شرعی احکام) میں لگائی ہے، نہ کہ ان معاملات میں جن کے ساتھ لزوم متعلق نہیں ہوتا۔

معاملات کی تین اصولی اقسام اور الزام کی حقیقت:

شریعت میں خبریں اور معاملات لزوم اور عدمِ لزوم (دوسروں پر ذمہ داری یا حق ڈالنے) کے اعتبار سے تین بنیادی درجات پر منقسم ہیں:

۱۔ الزامِ محض: یہ وہ معاملات یا گواہیاں ہیں جن میں کسی دوسرے شخص پر کوئی مادی حق یا جرم ثابت کرنا مقصود ہو (جیسے عدالت میں یہ گواہی دینا کہ فلاں پر اتنا قرض ہے، یا فلاں نے چوری کی ہے)۔ چونکہ اس میں دوسرے پر حق لازم ہو رہا ہے، اس لیے

احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک اس خبر میں عدد اور عدالت دونوں شرط ہیں، یعنی دو عادل مرد گواہ ہونا لازمی ہیں۔

۲۔من وجہ الزام: یہ وہ معاملات ہیں جن میں ایک رخ سے الزام ہوتا ہے اور دوسرے رخ سے نہیں۔ جیسے وکیل کو اس کی معزولی کی خبر دینا (عزلِ وکیل) یا کسی ماذون غلام کو تجارت سے روکنے کی خبر دینا (حجرِ عبد)۔ یہ اپنے حق میں تصرف کرنے کی وجہ سے الزام علی الغیر نہیں ہے، مگر اس کے بعد وکیل یا غلام جو تصرف کریں گے اس کے نفع و نقصان کے وہ خود ذمہ دار ہوں گے، اس رخ سے اس میں الزام پایا جاتا ہے۔ چونکہ اس میں دونوں جہتیں ہیں، اس لیے احناف کے نزدیک یہاں عدد یا عدالت میں سے کسی ایک کا ہونا ضروری ہے (یعنی یا تو دو گواہ ہوں، یا پھر ایک ہی گواہ ہو مگر وہ پکا عادل ہو)۔

۳۔تنفک عن معنی الالزام (معاملاتِ محضہ): یہ وہ تیسری قسم ہے جس کا ذکر متن میں مصنف فرما رہے ہیں، یعنی وہ معاملات جو دوسروں پر کوئی حکم یا حق لازم کرنے سے بالکل خالی ہوں۔ جیسے کسی کو یہ خبر دینا کہ "**فلاں نے تمہیں اپنا وکیل بنایا ہے**"، یا "**فلاں نے تمہیں مضاربت کا پارٹنر بنایا ہے**"، یا کسی غلام کو کہنا کہ "**تیرے آقا نے تجھے تجارت کی اجازت دے دی ہے**" (اذن فی التجارۃ)۔ ان خبروں سے مخاطب پر کوئی چیز زبردستی لازم نہیں ہوتی، کیونکہ اسے اختیار ہے کہ وہ اس وکالت یا مضاربت کو قبول کرے یا مسترد کر دے۔ احناف رحمۃ اللہ علیہم کا اصول ہے کہ اس قسم کے معاملات میں ہر عقل و تمیز رکھنے والے کی خبر معتبر ہوگی، خواہ وہ عادل ہو یا فاسق، بچہ ہو یا بالغ، اور مسلمان ہو یا کافر۔

شرائطِ راوی کی معافی پر دو بنیادی اصولی دلائل:

احناف رحمۃ اللہ علیہم نے اس تیسری قسم کے معاملات میں راوی کی تمام روایتی شرائط (اسلام، بلوغ، عدالت) کو ساقط کرنے کے حق میں دو مضبوط عقلی و شرعی دلائل پیش فرمائے ہیں:

پہلی دلیل (عمومی ضرورت اور حرج کا دفع ہونا): روزمرہ کی زندگی میں انسانوں کو کثرت سے اس بات کی ضرورت پڑتی ہے کہ وہ اپنے خادموں، بچوں یا عام لوگوں کے ذریعے وکالت، مضاربت یا کاروباری پیغامات بھیجیں۔ اگر ان مادی پیغامات کو پہنچانے کے لیے بھی حدیثِ نبوی کی طرح راوی کا مسلمان، بالغ اور پکا عادل ہونا شرط قرار دے دیا جائے، تو معاشرہ شدید مشقت اور حرجِ عظیم میں مبتلا ہو جائے گا، کیونکہ ہر وقت ایسے کامل اوصاف کا حامل پیغام رساں ملنا محال ہے۔ مزید یہ کہ جس تاجر تک یہ خبر پہنچی ہے، اس کے پاس اس پیغام کے علاوہ عمل کرنے کا کوئی دوسرا راستہ بھی نہیں ہوتا۔ لہٰذا، نظامِ زندگی کو معطلی سے بچانے کے لیے عمومی ضرورت کے تحت ہر ذی شعور کی خبر کو جائز مانا گیا ہے۔

دوسری دلیل (مقصدِ شرائط کا مفقود ہونا): شریعت میں راوی کے اندر اسلام اور عدالت جیسی سخت شرائط کا اعتبار صرف اس

لیے کیا جاتا ہے تاکہ خبر میں سچائی کا پہلو اس حد تک غالب (راجح) ہو جائے کہ وہ سامع پر کوئی شرعی حکم لازم کر سکے۔ امورِ دین (نماز، روزہ، حلال و حرام) چونکہ بندے پر فرض اور لازم ہوتے ہیں، اس لیے وہاں یہ تمام شرائط سختی سے نافذ رہیں گی۔ لیکن معاملاتِ محضہ (وکالت و مضاربت) میں چونکہ مخاطب پر سرے سے کوئی لزوم اور جبر پایا ہی نہیں جاتا، اس لیے وہاں سچائی کو راجح کرنے کے لیے ان کڑی شرائط کو برقرار رکھنے کی کوئی اصولی اور مادی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

وَ إِنَّمَا اعْتُبِرَ خَبَرُ الْفَاسِقِ فِي حِلِّ الطَّعَامِ وَ حُرْمَتِهِ وَ طَهَارَةِ الْمَاءِ وَ نَجَاسَتِهِ

اور اعتبار کیا جائے گا فاسق کی خبر کا کھانے کے حلال اور اس کے حرام ہونے میں، (نیز) پانی کی نجاست اور اس کی طہارت میں

إِذَا تَأَيَّدَ بِأَكْبَرِ الرَّأْيِ لِأَنَّ ذَلِكَ أَمْرٌ خَاصٌّ لَايَسْتَقِيمُ تَلَقِّيهِ مِنْ جِهَةِ الْعُدُولِ

جب کہ وہ مؤید ہو ظنِ غالب (اکبر الرائے) سے، اس لئے کہ یہ ایک خاص معاملہ ہے جس کا حاصل کرنا عادل لوگوں سے (ہر جگہ) ممکن نہ ہوگا،

فَوَجَبَ التَّحَرِّي فِي خَبَرِهِ لِلضَّرُورَةِ

پس فاسق کی خبر میں ضرورت کی وجہ سے تحری (غور و فکر) واجب ہوگی،

وَ كَوْنِهِ مَعَ الْفِسْقِ أَهْلًا لِلشَّهَادَةِ وَانْتِفَاءِ التُّهْمَةِ

اور (دوسری وجہ) فاسق کے فسق کے باوجود اصولاً شہادت کا اہل ہونے کی وجہ سے ہے، اور (تیسری وجہ) تہمت کے نہ ہونے کی وجہ سے ہے

حَيْثُ يُلْزِمُهُ بِخَبَرِهِ مَا يُلْزِمُ غَيْرَهُ إِلَّا أَنْ هَذِهِ الضَّرُورَةَ غَيْرُ لَازِمَةٍ

اس طور پر کہ فاسق پر اپنی خبر سے وہ چیز خود بھی لازم ہوگی جو اس کے علاوہ دوسروں پر لازم ہوگی، مگر یہ کہ یہ ضرورت (ایسی) لازم نہیں ہے (کہ اس کے بغیر کام نہ چلے)

لِأَنَّ الْعَمَلَ بِالْأَصْلِ مُمْكِنٌ وَهُوَ أَنَّ الْمَاءَ طَاهِرٌ فِي الْأَصْلِ فَلَمْ يُجْعَلِ الْفِسْقُ هَدَرًا

اس لئے کہ اصل پر عمل کرنا ممکن ہے، اور وہ اصل یہ ہے کہ پانی اصلِ خلقت میں پاک ہے، پس (تحری کی شرط لگا کر) فاسق کو بالکل رائیگاں بھی نہیں قرار دیا گیا،

وَلَا ضَرُورَةَ فِي الْمَصِيرِ إِلَى رِوَايَتِهِ فِي أُمُورِ الدِّينِ أَصْلًا

اور کوئی ضرورت نہیں ہے بالکل فاسق کی روایت کی طرف رجوع کرنے میں امورِ دین (روایتِ حدیث) میں،

لِأَنَّ فِي الْعُدُولِ مِنَ الرُّوَاةِ كَثْرَةً وَبِهِمْ غُنْيَةٌ فَلَا يُصَارُ إِلَيْهِ بِالتَّحَرِّي۔

اس لئے کہ عادل رواۃ کی کثرت ہے اور ان عادل رواۃ کی وجہ سے فاسقوں سے کامل بے نیازی ہے، تو (وہاں) فاسق کی خبر کی طرف تحری کے ذریعہ بھی رجوع نہیں کیا جائے گا۔

اعتراضِ خصم اور فاسق کی خبر قبول کرنے کی تین بنیادی وجوہات:

(وَإِنَّمَا اعْتُبِرَ خَبَرُ الْفَاسِقِ۔۔) یہاں اصولِ احناف رحمۃ اللہ علیہم پر وارد ہونے والے ایک اہم اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ احناف رحمۃ اللہ علیہم کا یہ اصول ہے کہ امورِ دین میں لزوم ہوتا ہے، اس لیے راوی کا عادل ہونا لازم ہے اور فاسق کی خبر مردود ہوتی ہے۔ تو پھر احناف رحمۃ اللہ علیہم کھانے کے حلال وحرام ہونے اور پانی کے پاک وناپاک ہونے جیسے خالص دینی امور میں فاسق کی خبر کا اعتبار کیوں کرتے ہیں؟ کیا یہ اپنے ہی بنائے ہوئے اصول کی مخالفت نہیں ہے؟

احناف رحمۃ اللہ علیہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ہم فاسق کی خبر کو مطلقاً قبول نہیں کرتے، بلکہ اس کے قبول ہونے کے لیے تحری (دل سے غور کرنا) اور ظنِ غالب کی شرط لگاتے ہیں۔ شریعت میں ان مادی احکام کے اندر فاسق کی بات کو تحری کے ساتھ قبول کرنے کی تین مصلحتیں اور وجوہات ہیں:

1-: ضرورتِ عامہ: کھانے پینے اور پانی کے طہارت کے مسائل عموماً بازاروں، جنگلوں، مسافر خانوں اور سفر کے دوران پیش آتے ہیں۔ ان جگہوں پر ہر وقت پکے عادل اور متقی انسانوں کا ملنا عادۃً ناممکن ہوتا ہے اور زیادہ تر واسطہ عام فاسق لوگوں سے ہی پڑتا ہے۔ اگر یہاں عادل کی شرط لگائی جائے تو امت شدید مشقت میں پڑ جائے گی۔

2-: اہلیتِ شہادت: فاسق اگرچہ گناہگار ہے، مگر وہ عاقل، بالغ اور مسلمان ہونے کی وجہ سے اصولِ شریعت میں فی الجملہ شہادت (گواہی) کا اہل ہے، اس لیے اس کے قول کو بالکل زیرو (ہدر) نہیں مانا جاسکتا۔

3-: انتفاءِ تہمتِ کذب (جھوٹ کی تہمت کا نہ ہونا): یہاں فاسق پر جھوٹ بول کر اپنا فائدہ حاصل کرنے کی کوئی تہمت نہیں ہوتی۔ کیونکہ وہ پانی یا کھانے کے بارے میں جو حکم دوسروں پر لگائے گا، وہ اس پر خود بھی اسی طرح نافذ ہوگا۔ اگر وہ کہے گا کہ "یہ کھانا حرام ہے یا یہ پانی نجس ہے" تو جس طرح دوسرے اسے نہیں کھا پی سکتے، وہ خود بھی اس سے فائدہ نہیں اٹھا سکے گا۔ جب اس کا اپنا نقصان بھی ساتھ جڑا ہے، تو اس کے جھوٹ بولنے کا احتمال بہت کم ہو جاتا ہے۔

تحری کی شرط لگانے کی اصولی وجہ (إِلَّا هَذِهِ الضَّرُورَةَ۔۔۔):

(إِلَّا أَنَّ هَذِهِ الضَّرُورَةَ غَيْرُ لَازِمَةٍ۔۔) یہاں سے ایک ذیلی سوال کا جواب دیا گیا ہے کہ جب فاسق کی خبر کو ماننا ضرورت کی وجہ سے جائز قرار پایا، تو پھر اس میں "تحری" کی قید لگانے کی کیا ضرورت تھی؟ فاسق کے کہتے ہی بات مان لینی چاہیے تھی۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ ضرورت کوئی ضرورتِ لازمہ نہیں ہے (یعنی ایسی مجبوری نہیں ہے کہ اگر فاسق نہ بتائے

تو زندگی رک جائے)۔ کیونکہ اگر فاسق کوئی خبر نہ بھی دے، تب بھی شریعت کے بنیادی قاعدے یعنی العمل بالاصل پر عمل کرنا ہر وقت ممکن ہے۔ اصول یہ ہے کہ اللہ کی پیدا کردہ تمام اشیاء اور پانی اپنی اصل خلقت کے اعتبار سے پاک اور حلال ہیں (الأصل فی الأشياء الطهارة والإباحة)، اور نجاست یا حرمت تو ایک عارضی وصف ہے جو بعد میں پیش آتا ہے۔ چونکہ یہاں ضرورت کم درجے کی (لازم) ہے، اس لیے احناف رحمۃ اللہ علیہم نے درمیانی راہ نکالی کہ نہ تو فاسق کی خبر کو بالکل رد کر کے اس کی اہلیتِ شہادت کو ضائع کیا اور نہ ہی اسے عادل کی طرح بلا جھجک قبول کیا، بلکہ بیچ کا راستہ اپنا کر اس کے ساتھ تحری اور ظنِ غالب کی شرط کو لازمی جوڑ دیا تاکہ حق واضح ہو جائے۔

روایتِ حدیث بنام امورِ دنیا کا اصولی فرق (وَلَا ضَرُوْرَةَ فِي الْمَصِيْرِ ۔۔۔):

عبارت کے آخری حصے میں ایک اور گہرے اشکال کا ازالہ کیا گیا ہے کہ جب فاسق کی خبر تحری کے ساتھ پانی اور کھانے میں مقبول ہے، تو پھر نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی احادیث کی روایت (روایتِ حدیث) میں بھی فاسق کی خبر کو تحری کے ساتھ قبول کیوں نہیں کیا جاتا؟

احناف رحمۃ اللہ علیہم اس کا نہایت محققانہ فرق واضح کرتے ہیں کہ دینِ متین کی حفاظت اور احادیثِ مبارکہ کی نقل و حمل کا معاملہ کھانے پینے کے عام مادی احکام سے بالکل الگ ہے۔

احادیث کی تدوین اور روایت کے لیے ہر دور اور ہر شہر میں عادل، متقی اور حافظہ رکھنے والے راویوں کی ایک بہت بڑی کثرت ہمیشہ موجود رہی ہے۔ جب عادل رواۃ کی اتنی بڑی تعداد موجود ہے تو امتِ مسلمہ اصولِ دین کے معاملے میں فاسقوں سے مکمل طور پر بے نیاز (غنی) ہے۔ چونکہ وہاں عادلوں کے ہوتے ہوئے فاسق کی کوئی ضرورتِ خارجہ موجود ہی نہیں ہے، اس لیے روایتِ حدیث کے مقدس باب میں فاسق کی خبر تحری اور ظنِ غالب کے باوجود بھی سرے سے مردود اور غیر معتبر ہی رہے گی، برخلاف حلت و حرمتِ طعام کے جہاں روزمرہ کا واسطہ ہی عام طور پر فاسقوں سے پڑتا ہے۔

وَ أَمَّا صَاحِبُ الْهَوَى فَالْمَذْهَبُ الْمُخْتَارُ أَنَّهُ لَاتُقْبَلُ رِوَايَةُ مَنْ اِنْتَحَلَ الْهَوَى

اور بہرحال نفسانی خواہش والا تو مذہبِ مختار یہ ہے کہ اس شخص کی روایت قبول نہیں کی جائے گی جس نے خواہشاتِ نفسانی کو دین (مذہب) بنا لیا ہو،

وَ دَعَا النَّاسَ إِلَيْهِ لِأَنَّ الْمُحَاجَّةَ وَالدَّعْوَةَ إِلَى الْهَوَى سَبَبٌ

اور لوگوں کو اس کی جانب دعوت دیتا ہو، اس لئے کہ اس کا (اپنے باطل عقیدے پر) حجت پکڑنا اور خواہشات کی طرف دعوت دینا ایسا سبب ہے

دَاعٍ إِلَى التَّقَوُّلِ فَلَايُؤْتَمَنُ عَلَى حَدِيْثِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ۔

جو (حدیثیں) گھڑنے کی طرف داعی (محرک) ہے، تو ایسے شخص پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث کے بارے میں اعتماد نہیں کیا جائے گا۔

صاحبِ ہویٰ کا اصطلاحی مفہوم اور عدمِ قبولیت کی وجہ:

صاحبِ ہویٰ سے مراد وہ شخص ہے جو خواہشِ نفس کا پجاری ہو اور اہلِ حق (اہلِ سنت والجماعت) کے سچے اور مروجہ عقائد سے ہٹ کر اپنی نفسانی خواہشات و بدعات کو اپنا اصل دین اور مذہب بنا چکا ہو۔ ایسا راوی اگر شریعت میں کوئی حدیث روایت کرے تو احناف کا مذہبِ مختار یہی ہے کہ اس کی خبرِ واحد کو قبول نہیں کیا جائے گا، بشرطیکہ وہ اپنے اس باطل عقیدے کی طرف لوگوں کو کھلے عام دعوت و ترغیب بھی دیتا ہو اور اپنے موقف کو سچا ثابت کرنے کے لیے حجت بازی کرتا ہو۔

اس سخت اصولی حکم کی مادی اور عقلی وجہ یہ ہے کہ جب کوئی بدعتی راوی اپنے من گھڑت عقیدے کا حد سے زیادہ شیدائی بن جاتا ہے اور اہلِ حق کے ساتھ بحث و مباحثہ کرتا ہے، تو اپنے فرقے کو سچا ثابت کرنے کا یہ شدید باطنی جذبہ اسے لازم طور پر التقوّل یعنی جھوٹی حدیثیں گھڑنے اور روایات میں تحریف کرنے پر ابھارتا ہے۔ چونکہ اس کے دل میں اپنے باطل نظریات کی ترویج کا مفاد چھپا ہوتا ہے، اس لیے رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مقدس کلام کی حفاظت کے پیشِ نظر ایسے متعصب شخص کے ضبط اور سچائی پر قطعاً بھروسا اور اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔

اہلِ ہویٰ کی اصولی درجہ بندی (فائدہ):

شرح میں اہلِ ہویٰ کے عقائد اور ان کے شرعی حکم کو واضح کرنے کے لیے انہیں دو بنیادی درجات میں تقسیم کیا گیا ہے:

ا۔ جن کے عقائد کفر تک پہنچ چکے ہوں: یہ وہ گمراہ فرقے ہیں جن کے نظریات صریح حدِ کفر کو چھوتے ہیں، جیسے غالی روافض، فرقہ مجسمہ (اللہ کو مادی جسم دینے والے)، اور قادیانی وغیرہ۔ بعض قدیم اہلِ اصول کا یہ کہنا تھا کہ ان کی روایات اور عدالت میں گواہیاں (شہادت) قبول ہونی چاہئیں کیونکہ یہ بنیادی طور پر اہلِ قبلہ ہیں اور خود کو مسلمان ہی کہتے ہیں۔ لیکن احناف رحمۃ اللہ علیہم کے محققین علماء کا اس بات پر پکا اتفاق اور اجماع ہے کہ اپنے قطعی کفر کی وجہ سے یہ دائرۂ اسلام سے خارج ہیں، لہٰذا ان کی روایت اور شہادت دونوں سرے سے ناقابلِ قبول اور باطل ہیں۔

۲۔ جن کے عقائد کفر تک نہ پہنچے ہوں: یہ وہ بدعتی لوگ ہیں جو گمراہ تو ہیں مگر ان کے عقائد صریح کفر کی حد تک نہیں پہنچے۔ ان کے بارے میں علماء کی ایک جماعت کا موقف یہ ہے کہ ان کی روایات اور گواہیاں مطلقاً مردود ہیں، کیونکہ یہ بدعت میں مبتلا ہونے کی وجہ سے فاسق ہیں اور فاسق کو جھوٹ کی پرواہ نہیں ہوتی۔ مگر جمہور احناف رحمۃ اللہ علیہم کا معتبر مسلک یہ ہے کہ عدالتی معاملات میں ان کی گواہی (شہادت) تو بہرصورت قبول کی جائے گی۔ جہاں تک روایتِ حدیث کا تعلق ہے، تو بعض علماء انہیں سچا سمجھ کر ان کی روایات کو مطلقاً قبول کرتے ہیں، لیکن صاحبِ حسامی اور احناف رحمۃ اللہ علیہم کا راجح اصول یہ ہے کہ اگر وہ راوی متعصب اور داعی ہو (یعنی اپنے فرقے کی کھلے عام تبلیغ کرتا ہو اور لوگوں کو اس کی دعوت دیتا ہو) تو اس کی خبرِ واحد کو غیر معتبر اور مردود مانا جائے گا، اور اگر وہ خاموش ہو اور اپنے نظریات کی تشہیر نہ کرتا

ہوتواس کی روایت قبول کرلی جائے گی۔

وَ إِذَا ثَبَتَ أَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ حُجَّةٌ قُلْنَا: إِنْ كَانَ الرَّاوِي مَعْرُوفًا بِالْفِقْهِ وَالتَّقَدُّمِ فِي الْاِجْتِهَادِ

اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ خبرِ واحد حجت ہے،تو ہم کہیں گے کہ اگر راوی فقہ کے ساتھ اوراجتہاد میں تقدم (برتری) حاصل ہونے کے ساتھ معروف ہو،

كَالْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ وَالْعَبَادِلَةِ الثَّلَاثَةِ وَزَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ وَ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ وَ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ وَ عَائِشَةَ

جیسے خلفائے راشدین، تینوں عبداللہ (ابن مسعود، ابن عمر، ابن عباس)، زید بن ثابت، معاذ بن جبل، ابو موسیٰ اشعری، اور حضرت عائشہ،

رِضْوَانُ اللهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ وَ غَيْرِهِمْ مِمَّنِ اشْتَهَرَ بِالْفِقْهِ وَالنَّظَرِ كَانَ حَدِيثُهُمْ حُجَّةً يُتْرَكُ بِهِ الْقِيَاسُ

رضوان اللہ علیہم اجمعین، اوران کے علاوہ ان لوگوں میں سے جوفقہ ونظر کے ساتھ مشہور ہیں،توان کی حدیث ایسی حجت ہوگی جس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا،

وَإِنْ كَانَ الرَّاوِي مَعْرُوفًا بِالْعَدَالَةِ وَالْحِفْظِ وَالضَّبْطِ دُونَ الْفِقْهِ مِثْلُ أَبِي هُرَيْرَةَ وَأَنَسِ بْنِ مَالِكٍ

اور اگر راوی عدالت، حفظ اور ضبط کے ساتھ معروف ہو نہ کہ فقہ کے ساتھ، جیسے (حضرت) ابو ہریرہ اور انس بن مالک رضی اللہ عنہما،

فَإِنْ وَافَقَ حَدِيثُهُ الْقِيَاسَ عُمِلَ بِهِ وَ إِنْ خَالَفَهُ لَمْ يُتْرَكْ إِلَّا لِلضَّرُورَةِ

پس اگران کی حدیث قیاس کے موافق ہوتواس پرعمل کیا جائے گا،اوراگر قیاس کے خلاف ہوتو اسے ترک نہیں کیا جائے گا مگرضرورت کی وجہ سے

وَانْسِدَادِ بَابِ الرَّأْيِ وَذَٰلِكَ مِثْلُ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ فِي الْمُصَرَّاةِ۔

اوررائے (قیاس) کے دروازے کے بند ہونے کی وجہ سے،اوروہ (ضرورت کی مثال) جیسے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے "مصراۃ" کے سلسلے میں۔

راوی کی فقہی حیثیت کے اعتبار سے تقسیم اوراحناف کا بنیادی ضابطہ:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ خبرِ واحد کے نفسِ روایت کے احکام بیان کرنے کے بعد یہاں سے راوی کی صفات پر گفتگو فرمارہے ہیں۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک خبرِ واحد کے راوی اگر معروف ہوں (یعنی ان کا حال معلوم ہو)،توفقہی بصیرت کے اعتبار سے ان کی **دو بڑی قسمیں بنتی ہیں:**

پہلی قسم (راویِ فقیہ): یہ وہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ہیں جوروایتِ حدیث کے ساتھ ساتھ شریعت کے مقاصد،فقہ،نظر اور اجتہاد میں یدِ طولیٰ رکھتے تھے اور معاشرے میں صاحبِ فتویٰ مشہور تھے۔جیسے خلفائے راشدین، عائشہ صدیقہ،معاذ بن جبل، زید بن ثابت،ابوموسیٰ اشعری،اورالعبادلہ ثلاثہ رضوان اللہ علیہم اجمعین (تینوں عبداللہ: عبداللہ بن مسعود،عبداللہ بن عمر،اورعبداللہ بن عباس؛ بعض ائمہ کے نزدیک ان میں عبداللہ بن زبیر یا عبداللہ بن عمرو بن العاص رضوان اللہ علیہم اجمعین بھی شامل ہیں)۔احناف رحمۃ اللہ علیہم کا اصول ہے کہ اگر ایسا فقیہ راوی

کوئی ایسی حدیث بیان کرے جو قیاس کے اصولوں کے خلاف نظر آتی ہو، تب بھی قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا اور حدیثِ رسول کو مقدم رکھا جائے گا؛ کیونکہ ان کا فقیہ ہونا اس بات کی ضمانت ہے کہ انہوں نے حدیث کے اصل قانونی رخ اور پسِ منظر کو کما حقہ سمجھ کر ہی نقل کیا ہے۔

دوسری قسم (راویِ غیر فقیہ): یہ وہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ہیں جن کی عدالت، امانت، تقویٰ، حفظ اور ضبطِ حدیث پر پوری امت کا اجماع ہے، مگر وہ فقہ، استنباط اور اجتہادی باریکیوں میں خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم یا ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے پائے کے نہیں تھے۔ احناف اس طبقے میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اور حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کو شمار کرتے ہیں۔ احناف رحمہ اللہ علیہم کا ضابطہ یہ ہے کہ اگر ان کی حدیث قیاس کے موافق ہو تو اس پر بالاتفاق عمل ہوگا، لیکن اگر ان کی حدیث قیاس کے قائم کردہ کلی اصولوں سے ٹکرا جائے، تو یہاں احناف اور دیگر ائمہ (جیسے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ) کے مابین شدید اصولی اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا موقف اور احناف کا معتدل راستہ:

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا اصول یہ ہے کہ اگر کسی بھی راوی کی خبرِ واحد شریعت کے متفقہ قواعد اور قیاسِ جلی کے خلاف آ جائے، تو وہ خبرِ واحد کو بالکل چھوڑ دیتے ہیں اور قیاس پر عمل کرتے ہیں۔ وہ اس کی مثال میں "مَنْ غَسَّلَ الْمَيِّتَ فَلْيَغْتَسِلْ وَمَنْ حَمَلَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ" (جو میت کو غسل دے وہ غسل کرے اور جو جنازہ اٹھائے وہ وضو کرے) کی حدیث پیش کرتے ہیں کہ یہ قیاس کے خلاف ہے، کیونکہ مردہ انسان کوئی نجسِ عین نہیں ہے کہ اسے چھونے یا اٹھانے سے غسل یا وضو ٹوٹ جائے، اس لیے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کو ترک کر دیتے ہیں۔ احناف رحمہ اللہ علیہم نے یہاں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے موقف سے اختلاف کرتے ہوئے ایک نہایت معتدل اور نفیس راستہ نکالا ہے۔

احناف رحمہ اللہ علیہم فرماتے ہیں کہ ہم غیر فقیہ راوی کی اس حدیث کو جو قیاس کے خلاف ہو، مطلقاً مسترد نہیں کرتے، بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اس حدیث پر صرف اسی وقت عمل کیا جائے گا جب "الضرورة وانْسِدادِ بابِ الرَّأْي" کی صورت پیدا ہو جائے۔

ضرورت اور انسدادِ بابِ الرائے کا اصولی مفہوم:

احناف رحمہ اللہ علیہم کے نزدیک "ضرورت" کا مطلب یہ ہے کہ جب ایک طرف غیر فقیہ راوی کی حدیث ہو اور دوسری طرف عقل و قیاس کا تقاضا ہو، اور مجتہدین کے پاس اس مسئلے کو حل کرنے کے لیے قیاس کا کوئی دوسرا متبادل راستہ ہی موجود نہ ہو، بلکہ قیاس کا دروازہ بالکل بند ہو جائے (انسدادِ بابِ الرائے)، تو ایسی علمی مجبوری کے وقت قیاس کو قربان کر کے غیر فقیہ راوی کی حدیث پر ہی عمل کیا جائے گا، کیونکہ حدیثِ رسول بہر حال قیاس پر فوقیت رکھتی ہے بشرطیکہ راوی عادل ہو۔ اس کے برعکس، شوافع رحمہ اللہ علیہم کے ہاں راوی کے فقیہ یا غیر فقیہ ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا، ان کے نزدیک ہر عادل کی خبرِ واحد قیاس پر مقدم ہوتی ہے۔

حدیثِ مصراۃ اور قیاس سے اس کے تعارض کی تفصیل:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے غیر فقیہ راوی کی حدیث جو قیاس کے خلاف ہو مگر ضرورت کی وجہ سے احناف رحمۃ اللہ علیہم کے ہاں معتبر مانی گئی، اس کی سب سے بڑی مثال حدیثِ مصراۃ کو قرار دیا ہے۔ یہ حدیث حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: "مَنِ اشْتَرَى شَاةً مُصَرَّاةً، فَلْيَنْقَلِبْ بِهَا فَلْيَحْلُبْهَا، فَإِنْ رَضِيَ حِلَابَهَا أَمْسَكَهَا، وَإِلَّا رَدَّهَا وَمَعَهَا صَاعٌ مِنْ تَمْرٍ "۔ ترجمہ: جس نے دودھ روکی گئی بھیڑ (یا بکری) خرید لی تو وہ اسے لے کر گھر واپس آئے اور اس کا دودھ نکالے، اگر وہ اس کے دودھ دینے سے راضی ہو تو اسے رکھ لے، ورنہ کھجور کے ایک صاع سمیت اسے واپس کر دے۔

تصریہ کا مطلب یہ ہے کہ دھوکہ دہی کی نیت سے جانور کو کئی دن تک نہ دوہا جائے تا کہ گاہک سمجھے کہ یہ بہت دودھ دینے والا جانور ہے۔ احناف رحمۃ اللہ علیہم فرماتے ہیں کہ یہ حدیث دو بنیادی رخ سے شریعت کے قائم کردہ قیاس کے بالکل خلاف ہے:

❁ **قیاسِ ضمان:** شریعت کا متفقہ اصولِ قیاس یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی دوسرے کی مادی چیز استعمال (تلف) کر لے، تو اس کا جرمانہ یا تاوان یا تو اس جیسی چیز ہوتی ہے (ضمانِ مثلی) یا پھر اس کی مارکیٹ ویلیو ہوتی ہے (ضمانِ قیمتی)، جیسے دودھ کے بدلے ویسا ہی دودھ یا اس کی قیمت دینا۔ مگر یہ حدیث کہتی ہے کہ دودھ چاہے کتنا ہی کم یا زیادہ دوہا گیا ہو، اس کا تاوان فکس ایک صاع کھجور ہے، جو کہ قیاسِ ضمان کے بالکل خلاف ہے۔

❁ **فسخِ بیع کا اصول:** قیاس کا قاعدہ ہے کہ جب خریدار عیب کی وجہ سے سودا منسوخ (فسخِ بیع) کرتا ہے، تو وہ صرف وہی مبیع (جانور) واپس کرتا ہے، لیکن یہاں جانور کے ساتھ ایک بالکل زائد چیز (کھجور) بھی واپس دی جا رہی ہے۔

ائمہ کا اختلاف اور احناف رحمۃ اللہ علیہم کا حتمی فیصلہ:

امام شافعی اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہم اس حدیث پر ظاہر کے مطابق عمل کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ مشتری کو خیارِ عیب حاصل ہوگا اور وہ جانور کے ساتھ ایک صاع کھجور ہی لوٹائے گا۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم نے اس تعارض کا یہ حل نکالا کہ چونکہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فقیہ صحابہ میں شمار نہیں ہوتے تھے اور ان کی یہ حدیث قیاسِ جلی کے صریح خلاف تھی، اس لیے احناف رحمۃ اللہ علیہم نے اس حدیث کے ظاہری حکم پر عمل کرنے کے بجائے، اصولِ قیاس کو برقرار رکھا۔ احناف رحمۃ اللہ علیہم فرماتے ہیں کہ تصریہ کی صورت میں خریدار کو جانور واپس کرنے کا حق تو حاصل ہے، مگر وہ کھجور دینے کا پابند نہیں ہے بلکہ وہ دودھ کی اصل قیمت یا اس کے مثل دودھ واپس کرے گا۔ اس طرح احناف رحمۃ اللہ علیہم نے غیر فقیہ کی حدیث کے اس ظاہری حصے کو جو اصولِ شریعت کے مروجہ ڈھانچے کو توڑ رہا تھا، قیاس کی مضبوطی کے سامنے مؤخر کر دیا۔

وَإِنْ كَانَ الرَّاوِي مَجْهُولًا لَا يُعْرَفُ إِلَّا بِحَدِيثٍ رَوَاهُ أَوْ بِحَدِيثَيْنِ مِثْلُ وَابِصَةَ بْنِ مَعْبَدٍ وَ سَلَمَةَ بْنِ الْمُحَبِّقِ

اور اگر راوی مجہول ہے نہیں جانا جاتا ہے مگر ایک حدیث کے ساتھ جس کو اس نے روایت کیا ہے یا دو حدیثوں کے ساتھ جیسے وابصہ بن معبد اور سلمہ بن محبق،

فَإِنْ رَوَى عَنْهُ السَّلَفُ وَ شَهِدُوا بِصِحَّتِهِ أَوْ سَكَتُوا عَنِ الطَّعْنِ صَارَ حَدِيثُهُ مِثْلَ حَدِيثِ الْمَعْرُوفِ

پس اگر اس سے سلف نے روایت کی ہو اور اس کی صحت کی شہادت دی ہو یا طعن سے سکوت کیا ہو، تو اس کی حدیث معروف کی حدیث کی طرح ہوگی،

وَ اِنْ اُخْتُلِفَ فِيهِ مَعَ نَقْلِ الثِّقَاتِ عَنْهُ فَكَذَالِكَ عِنْدَنَا۔

اور اگر اس میں اختلاف کیا گیا جبکہ ثقہ راویوں نے اس سے نقل کیا ہو، تو ہمارے نزدیک بھی یہی حکم ہے۔

وَ إِنْ لَمْ يَظْهَرْ مِنَ السَّلَفِ إِلَّا الرَّدُّ لَمْ يُقْبَلْ حَدِيثُهُ وَ صَارَ مُسْتَنْكَرًا

اور اگر سلف کی طرف سے صرف رد ہی ظاہر ہوا ہو تو اس کی حدیث قبول نہیں کی جائے گی۔ اور وہ مستنکر ہوگی،

وَإِنْ كَانَ لَمْ يَظْهَرْ حَدِيثُهُ فِي السَّلَفِ وَ لَمْ يُقَابَلْ بِرَدٍّ وَلَا قَبُولٍ لَمْ يَجِبِ الْعَمَلُ بِهِ،

اور اگر اس کی حدیث سلف میں ظاہر نہ ہوئی ہو اور نہ سامنا کیا ہو کسی نے نہ رد کے ساتھ، نہ قبول کے ساتھ تو اس پر عمل واجب نہیں ہے

لَكِنَّ الْعَمَلَ بِهِ جَائِزٌ، لِأَنَّ الْعَدَالَةَ أَصْلٌ فِي ذَٰلِكَ الزَّمَانِ،

لیکن اس پر عمل جائز ہے، اس لئے کہ عدالت اصل ہے اس زمانے میں،

حَتَّى أَنَّ رِوَايَةَ مِثْلِ هَذَا الْمَجْهُولِ فِي زَمَانِنَا لَا يَحِلُّ الْعَمَلُ بِهِ لِظُهُورِ الْفِسْقِ۔

یہاں تک کہ اس مجہول راوی کے مثل کی روایت ہمارے زمانے میں جائز نہیں ہے اس پر عمل کرنا فسق کے ظاہر ہونے کی وجہ سے۔

مجہول راوی کی اصطلاحی حقیقت:

اصولِ احناف کے مطابق مجہول راوی سے مراد وہ شخص نہیں ہے جس کا نسب نامعلوم ہو (مجہول النسب)، بلکہ وہ راوی مراد ہے جو روایتِ حدیث اور پرکھِ عدالت کے میدان میں مجہول ہو۔ اس کی پہچان یہ ہے کہ شریعت میں ایک یا دو احادیث کے علاوہ اس کی کوئی اور کثیر روایات موجود نہ ہوں، اور وہ بس انہی گنتی کی روایات سے جانا جاتا ہو جیسے حضرت وابصہ بن مَعْبَد رضی اللہ عنہ اور حضرت سَلَمہ بن مُحَبِّق رضی اللہ عنہ۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک ایسے مجہول راوی کی احوالِ سلف کے اعتبار سے پانچ بنیادی اقسام بنتی ہیں جن کا اصولی حکم الگ الگ ہے:

پہلی قسم (شہادتِ صحتِ سلف): یہ وہ مجہول راوی ہے جس سے سلف صالحین (یعنی عدالت اور فقہ میں تقدم رکھنے والے جلیل

القدر صحابہ) نے آگے احادیث نقل کی ہوں اور صراحت کے ساتھ اس راوی کی حدیث کے سچے اور صحیح ہونے کی گواہی دی ہو۔

دوسری قسم (سکوتِ سلف عن الطعن): یہ وہ راوی ہے جس کی اکیلی روایت جب سلف صالحین کے مجمع میں پہنچی تو انہوں نے اس پر کوئی جرح یا اعتراض نہیں کیا بلکہ خاموشی اختیار کی (سکوت کیا ہو)۔ احناف رحمہ اللہ علیہم کا یہ اصول ہے کہ ان پہلی دونوں قسموں کے مجہول راوی کی حدیث کو اسی طرح مکمل حجت تسلیم کر کے قیاس پر مقدم کیا جائے گا جیسے کسی معروف، عادل اور فقیہ راوی کی متصل حدیث کو مقدم کیا جاتا ہے۔

تیسری قسم (اختلافِ سلف مع نقل الثقات): یہ وہ صورت ہے جس میں مجہول راوی کی حدیث پر سلف (صحابہ) کے مابین علمی اختلاف پیدا ہو گیا ہو؛ یعنی بعض نے اسے قبول کیا ہو اور بعض نے رد کر دیا ہو، مگر اس کے باوجود ائمہ ثقات نے اس حدیث کو آگے نقل کرنا جاری رکھا ہو۔

احناف رحمہ اللہ علیہم کے نزدیک یہ قسم بھی معروف راوی کی طرح قابلِ قبول اور قیاس پر فائق مانی جائے گی۔ اس کی قوی درسی نظیر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا وہ مشہور فیصلہ ہے جس میں ایک ایسی عورت کا مقدمہ لایا گیا جس کے شوہر کا مہر مقرر کیے بغیر انتقال ہو گیا تھا۔ حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک مہینے کے تدبر کے بعد اپنے اجتہاد سے مہرِ مثل، عدت اور وراثت کا فیصلہ صادر فرمایا۔ تبھی مجمع میں موجود ایک کم معروف (مجہول) صحابی حضرت معقل بن سنان الاشجعی رضی اللہ عنہ کھڑے ہوئے اور انہوں نے گواہی دی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بعینہ ایسا ہی فیصلہ بروع بنت واشق رضی اللہ عنہا کے حق میں فرمایا تھا۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس کو رد کر دیا اور قیاس پر عمل کرتے ہوئے کہا کہ اس عورت کے لئے میراث ہے، عدت بھی واجب ہے مگر مہر نہیں ہے، **قیاس کی علت** یہ ہے کہ **معقود علیہ یعنی عورت کی ملکِ بضع دخول نہ کرنے کی وجہ سے صحیح سالم عورت کی طرف لوٹ آئی، اور مہر ملکِ بضع کے مقابلہ میں ہوتا ہے**، لہٰذا یہ عورت مہر کی مستحق نہ ہوگی۔

یہ مسئلہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی آدمی بیوی کو دخول سے پہلے طلاق دے دے اور مہر طے نہ کیا ہو، تو وہ عورت مہر کی مستحق نہیں ہوتی، حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قیاس پر عمل کیا اور ہم نے اس حدیث پر عمل کیا، کیونکہ اس حدیث کو ثقہ راویوں نے روایت کیا ہے، قرنِ اول میں ابنِ مسعود رضی اللہ عنہ، اور ان کے بعد علقمہ، مسروق اور حسن وغیرہ رحمہ اللہ علیہم، نیز **یہ حدیث قیاس کے مطابق بھی ہے** کیونکہ موت جس طرح مہرِ مسمّٰی کو مؤکد کر دیتی ہے، ایسے ہی مہرِ مثل کو بھی مؤکد کر دیتی ہے، **لہٰذا مہرِ مثل کی مستحق ہوگی**۔

چوتھی قسم (ردِ سلف یا حدیثِ مستنکر): یہ وہ مجہول راوی ہے جس کی حدیث کو سلف صالحین نے صراحت سے مسترد (رد) کر دیا ہو۔ ایسی حدیث شریعت میں مستنکر کہلاتی ہے اور وہ قیاس کے تعارض کے وقت بالکل ناپائیدار اور ناقابلِ عمل ہوتی ہے؛ کیونکہ

صحابہ رضی اللہ عنہم کا متفقہ رد کرنا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ راوی متہم بالکذب ہے اور یہ روایت حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے پکی ثابت نہیں ہے۔ اس کی درسی مثال حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا کی وہ حدیث ہے جس میں انہوں نے دعویٰ کیا کہ طلاقِ ثلاثہ کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان سے فرمایا تھا کہ "لا سكنى لك ولا نفقة" (تیرے لیے نہ رہائش ہے نہ نفقہ)۔ جب یہ خبر سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے پاس پہنچی تو انہوں نے مجمعِ صحابہ میں صراحت سے رد کرتے ہوئے فرمایا کہ: ہم ایک عورت کی بات پر اللہ کی کتاب (لا تخرجوهن من بيوتهن) اور سنت کو نہیں چھوڑ سکتے، اور کسی صحابی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس رد پر اعتراض نہیں کیا۔ پس یہ سکوت اجماع بن گیا کہ حدیثِ فاطمہ رضی اللہ عنہا مستنکر ہے۔ ہاں، اگر ایسی مستنکر حدیث قیاس کے موافق آجائے تو اس پر عمل تو ہوسکتا ہے، مگر وہ عمل حدیث کی وجہ سے نہیں بلکہ صرف قیاس کی قوت کی وجہ سے ہوگا۔

پانچویں قسم (عدمِ ظہور فی السلف): یہ وہ مجہول راوی ہے جس کی حدیث کا عہدِ سلف میں کوئی چرچا نہ ہوا ہو، اور نہ ہی کسی نے اس پر قبول یا رد کا کوئی ظاہری فیصلہ کیا ہو۔ احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک ایسی حدیث پر عمل کرنا شرعاً واجب تو نہیں ہے، مگر عزم کے درجے میں عمل جائز ہے؛ بشرطیکہ وہ شریعت کے قائم کردہ قیاس کے اصولوں کے خلاف نہ ہو۔ اس جواز کی اصولی وجہ یہ ہے کہ خیر القرون (صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم کے دور) میں باطنی و ظاہری طور پر عدالت اصل ہے، یعنی ہر مسلمان کو بنیادی طور پر عادل ہی سمجھا جاتا تھا۔ تاہم، اگر ایسا مجہول راوی خیر القرون کے بعد کے ادوار (متاخرین) کا ہو، تو پھر اس کی حدیث پر عمل کرنا شرعاً حلال اور جائز نہیں ہوگا؛ کیونکہ بعد کے زمانوں میں معاشرے کے اندر فسق و فجور اور جھوٹ کا غلبہ واضح طور پر ظاہر ہو چکا ہے۔

فَصَارَ الْمُتَوَاتِرُ يُوجِبُ عِلْمَ الْيَقِينِ وَالْمَشْهُورُ عِلْمَ الطُّمَأْنِينَةِ وَخَبَرُ الْوَاحِدِ (يوجب) عِلْمَ غَالِبِ الرَّأْيِ

پس خبرِ متواتر علمِ یقین کو واجب کرتی ہے، اور خبرِ مشہور علمِ طمأنینت (کا فائدہ دیتی ہے)، اور خبرِ واحد غالب رائے (یعنی ظنِ غالب) کے علم کو واجب کرتی ہے،

وَالْمُسْتَنْكَرُ مِنْهُ يُفِيدُ الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا

اور خبرِ واحد میں سے مستنکر حدیث (مرجوح) ظن (یعنی وہم) کا فائدہ دیتی ہے، اور بے شک وہم/ظن حق کے مقابلے میں کچھ بھی فائدہ نہیں دیتا،

وَالْمُسْتَتَرُ مِنْهُ فِي حَيِّزِ الْجَوَازِ لِلْعَمَلِ بِهِ دُونَ الْوُجُوبِ۔

اور خبرِ واحد میں سے مستتر (مجہول کی وہ قسم جس پر سلف خاموش رہے ہوں) اس پر عمل کرنے کے لیے جواز کے دائرے میں ہے نہ کہ وجوب کے دائرے میں۔

مسند کی تمام اقسام کے علمی ثمرات کا اصولی خلاصہ:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہاں مسند احادیث کی تمام ابحاث کو سمیٹتے ہوئے ان کے درجاتِ ثبوت اور شرعی احکام کا موازنہ فرما رہے ہیں۔

شریعت میں احادیث کے ثبوت اور ان سے حاصل ہونے والے فہم و یقین کے چار بنیادی علمی درجات ہیں جن کا انطباق احادیث کی اقسام

پر درج ذیل طریقے سے ہوتا ہے:

۱۔خبرِ متواتر اور علمِ یقین: متواتر حدیث سے شریعت میں علمِ یقینی حاصل ہوتا ہے۔علمِ یقینی سے مراد وہ قطعی علم ہے جس میں حقیقت کے خلاف یا جانبِ مخالف کا ادنیٰ سا احتمال یا شک بھی عقلاً وعادۃً بالکل ممکن نہ ہو۔یہ آنکھوں دیکھے حال کی طرح قطعی ہوتا ہے۔اصولِ شریعت میں متواتر کے مدمقابل صرف حدیثِ موضوع (من گھڑت روایت) ہوتی ہے جو کسی بھی حال میں قابلِ حجت نہیں ہوتی،جبکہ متواتر ہر حال میں عقیدے اور عمل دونوں کے لیے حتمی حجت ہے۔

۲۔خبرِ مشہور اور علمِ طمأنینت: مشہور حدیث سے علمِ طمأنینت حاصل ہوتا ہے۔علمِ طمأنینت اس پکے علم کو کہتے ہیں جس میں دل کو کامل سکون اور اطمینان تو حاصل ہو،مگر عقلِ انسانی کے ایک دور دراز کونے میں جانبِ مخالف کا بالکل ہلکا سا (ادنیٰ) احتمال قائم رہے۔چونکہ مشہور حدیث اپنے پہلے دور (عہدِ صحابہ) میں خبرِ واحد تھی،اس لیے اس میں یہ ہلکا سا احتمال رہ جاتا ہے۔اصولِ فقہ میں مشہور کے مدمقابل مستنکر حدیث ہوتی ہے۔

۳۔خبرِ واحد اور غلبۂ ظن (رائے): عام اور مقبول خبرِ واحد سے شریعت میں غلبۂ ظن یا غالب رائے حاصل ہوتی ہے۔ظن کا اصطلاحی مطلب یہ ہے کہ راوی کے حفظ وضبط کو دیکھ کر دل میں حدیث کے ثابت ہونے کی جہت (ثبوت) حد درجہ راجح ہو جائے،اور عدمِ ثبوت کی جہت مرجوح (کمزور) ہو کر مغلوب ہو جائے۔

طمأنینت اور ظن کا باریک اصولی فرق: علمِ طمأنینت میں عدمِ ثبوت کی جہت حد سے زیادہ کمزور اور مغلوب (بہت مرجوح) ہوتی ہے،جبکہ ظن کے اندر عدمِ ثبوت کی جہت طمأنینت کے مقابلے میں تھوڑی کم درجہ مرجوح ہوتی ہے۔اسی لیے اصولی طور پر علمِ طمأنینت کا مرتبہ ظن سے کہیں زیادہ اقویٰ اور مضبوط ہوتا ہے۔

مستنکر اور مستتر احادیث کا حتمی شرعی حکم:

خبرِ مستنکر اور وہم کا درجہ: خبرِ واحد میں سے وہ حدیث جسے سلف صالحین نے صراحت کے ساتھ رد کر دیا ہو،وہ مستنکر کہلاتی ہے۔یہ حدیث شریعت میں ظنِ مرجوح یعنی وہم کا فائدہ دیتی ہے۔وہم اس فاسد خیال کو کہتے ہیں جس میں عدمِ ثبوت کی جہت راجح (غالب) ہو جائے اور ثبوت کی جہت مغلوب ہو جائے۔چونکہ اس کا جھوٹ ہونا غالب ہو چکا ہے،اس لیے قرآنِ پاک کی آیت ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (بے شک وہم/ظن حق کے معاملے میں کچھ کام نہیں آتا) کے تحت مستنکر حدیث پر عمل کرنا شرعاً قطعاً ناجائز اور ممنوع ہے۔

خبرِ مستتر اور جوازِ عمل کا دائرہ: خبرِ واحد میں سے وہ حدیث جو کسی ایسے مجہول راوی کی ہو جس کی روایت پر سلف صالحین (صحابہ

وتابعین) بالکل خاموش رہے ہوں (نہ انہوں نے اسے قبول کرکے گواہی دی ہو اور نہ ہی رد کر کے طعن کیا ہو)، احناف رحمہم اللہ کی اصطلاح میں اسے مستتر کہا جاتا ہے۔ایسی حدیث سے حاصل ہونے والے علم میں ثبوت اور عدمِ ثبوت کی دونوں جہتیں عقل کے ترازو میں بالکل برابر (50/50) ہوتی ہیں۔ چونکہ دونوں پلڑے برابر ہیں، اس لیے یہ حدیث وجوب کے دائرے سے نکل جاتی ہے (یعنی اس پر عمل کرنا فرض یا واجب نہیں رہتا)؛ البتہ خیر القرون کی برکت اور راوی کے ظاہری اسلام کی وجہ سے یہ حیّزِ جواز (جواز کے دائرے) میں برقرار رہتی ہے۔ بندے کو شرعاً یہ اختیار حاصل ہوتا ہے کہ وہ احتیاطاً اس پر عمل کرے یا اسے چھوڑ دے، دونوں صورتیں شریعت میں برابر مانی جائیں گی۔

وَ يَسْقُطُ الْعَمَلُ بِالْحَدِيثِ إِذَا ظَهَرَ مُخَالَفَتُهُ قَوْلًا أَوْ عَمَلًا مِنَ الرَّاوِي بَعْدَ الرِّوَايَةِ

اور ساقط ہو جائے گا حدیث پر عمل کرنا جب کہ راوی کی مخالفت ظاہر ہو (خواہ) قولاً یا عملاً روایت کرنے کے بعد،

أَوْ مِنْ غَيْرِهِ مِنْ أَئِمَّةِ الصَّحَابَةِ وَالْحَدِيثُ ظَاهِرٌ لَا يَحْتَمِلُ الْخَفَاءَ عَلَيْهِمْ. وَ يُحْمَلُ عَلَى الْاِنْتِسَاخِ.

یا راوی کے علاوہ (کسی اور) کی طرف سے جو ائمہ حدیث میں سے ہوں، جب کہ حدیث ایسی ظاہر ہو جو ان پر مخفی رہنے کا احتمال نہ رکھتی ہو، محمول کیا جائے گا اس حدیث کو منسوخ ہونے پر۔

وَاخْتُلِفَ فِيمَا إِذَا أَنْكَرَهُ الْمَرْوِيُّ عَنْهُ. قَالَ بَعْضُهُمْ: يَسْقُطُ الْعَمَلُ بِهِ

اور اختلاف کیا گیا ہے اس صورت میں جب مروی عنہ (استاد/شیخ) خود اس حدیث کا انکار کر دے؛ بعض ائمہ نے کہا ہے کہ اس پر عمل ساقط ہو جائے گا اور

وَ هُوَ الْأَشْبَهُ. وَ قَدْ قِيلَ: إِنَّ هٰذَا قَوْلُ أَبِي يُوسُفَ خِلَافًا لِمُحَمَّدٍ،

یہی حق کے زیادہ مشابہ ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ یہ امام ابو یوسف کا موقف ہے جو کہ امام محمد کے خلاف ہے،

وَ هُوَ فَرْعُ اِخْتِلَافِهِمَا فِي شَاهِدَيْنِ شَهِدَا عَلَى الْقَاضِي بِقَضِيَّةٍ

اور یہ اختلاف (دراصل) فرع ہے ان دونوں کے اس اختلاف کی جو ان دو گواہوں کے بارے میں ہے جنہوں نے قاضی کے سامنے خود اسی قاضی کے ایک (پرانے) فیصلے کی گواہی دی،

وَ هُوَ لَايَذْكُرُهَا. قَالَ أَبُويُوسُفَ رحمہ اللہ علیہ : لَاتُقْبَلُ وَ قَالَ مُحَمَّدٌ رحمہ اللہ علیہ: تُقْبَلُ۔

جب کہ قاضی کو وہ فیصلہ یاد نہ ہو، امام ابو یوسف رحمہ اللہ علیہ نے فرمایا کہ ان کی گواہی قبول نہیں ہوگی، اور امام محمد رحمہ اللہ علیہ نے فرمایا کہ قبول کی جائے گی۔

راوی یا ائمہ حدیث کا اپنی روایت کے خلاف عمل کرنا:

خبرِ واحد کے متروک العمل ہونے کا ایک بڑا سبب یہ ہے کہ خود راوی حدیث بیان کرنے کے بعد اس کے خلاف کوئی فتویٰ (قول) دے دے یا کوئی ایسا کام (عمل) کرے جو اس کی اپنی روایت کردہ حدیث کے صریح الٹ ہو۔ یا پھر راوی کے علاوہ دیگر جلیل القدر ائمہ حدیث اس حدیث کے خلاف عمل پیرا ہوں۔

احناف رحمہم اللہ کے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ حدیث اتنی واضح اور عیاں ہو کہ سلف صالحین اور صحابہ رضی اللہ عنہم جیسے اکابر پر اس کا مخفی رہنا عادۃً محال ہو، تو ایسی صورت میں اس حدیث کو منسوخ (الانتساخ) سمجھا جائے گا۔ عقل کا تقاضا ہے کہ ایک راوی اگر حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کوئی پکا حکم سنتا ہے تو وہ کبھی اس کے خلاف عمل کرنے کی جرات نہیں کرسکتا، الا یہ کہ اسے یہ علم ہو چکا ہو کہ یہ حکم بعد میں شریعت نے منسوخ کردیا تھا۔

اس کی مروجہ مثال غیر شادی شدہ زانی کی سزا سے متعلق حدیث ہے کہ:

حضرت عُبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: "خُذُوا عَنِّي، خُذُوا عَنِّي، قَدْ جَعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيلًا، الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَنَفْيُ سَنَةٍ، وَالثَّيِّبُ بِالثَّيِّبِ جَلْدُ مِائَةٍ وَالرَّجْمُ"۔ (مسلم)

ترجمہ: مجھ سے (یہ حکم) لے لو، مجھ سے (یہ حکم) لے لو (تاکید کے لیے دو بار فرمایا)، بے شک اللہ تعالیٰ نے اُن (زانیہ عورتوں) کے لیے ایک راستہ (حکم) مقرر فرمادیا ہے، کنوارا (مرد) کنواری (عورت) کے ساتھ (زنا کرے) تو اُس کی سزا سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی ہے، اور شادی شدہ (مرد) شادی شدہ (عورت) کے ساتھ (زنا کرے) تو اُس کی سزا سو کوڑے اور سنگسار کرنا ہے۔

اس حدیث کی بنیاد پر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ جلاوطنی کو بھی حد کا حصہ مانتے ہیں۔ مگر احناف رحمہم اللہ کہتے ہیں کہ ائمہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس حدیث کے خلاف فتویٰ دیا اور جلاوطنی کو حد کا باقاعدہ حصہ تسلیم نہیں کیا، جس سے یہ معلوم ہوا کہ جلاوطنی والا یہ حکم خبرِ واحد سے ثابت ہونے کے باوجود صحابہ رضی اللہ عنہم کے تعامل کی وجہ سے منسوخ ہو چکا ہے۔

مروی عنہ (شیخ) کی طرف سے حدیث کا انکار اور اس کی اقسام:

اگر ایک شاگرد اپنے استاد (شیخ) کے حوالے سے کوئی حدیث نقل کرے، لیکن جب استاد سے پوچھا جائے تو وہ خود اس حدیث کو بیان کرنے سے انکار کردے، تو اس انکار کی دو قسمیں بنتی ہیں:

انکارِ جاحد: استاد صاف لفظوں میں جھٹلا دے کہ "تو جھوٹ بولتا ہے، میں نے تیرے سامنے یہ حدیث کبھی بیان نہیں کی"۔ اس صورت میں بالاتفاق وہ حدیث ساقط اور متروک ہو جائے گی؛ کیونکہ راوی اور شیخ دونوں میں سے ایک کا جھوٹا ہونا یقینی ہوگیا، البتہ اس سے راوی کی دوسری احادیث پر کوئی عیب نہیں آئے گا۔

انکارِ متوقف: استاد جزم کے ساتھ جھٹلائے نہیں بلکہ بھولنے کی وجہ سے توقف کرے کہ "میں اس حدیث کو نہیں جانتا، یا مجھے یاد نہیں پڑتا کہ میں نے کبھی یہ حدیث بیان کی تھی"۔

اس دوسری قسم میں ائمہ اصول کا شدید اختلاف ہے؛ امام ابوالحسن الکرخی رحمۃ اللہ علیہ اور احناف رحمہم اللہ کی ایک بڑی جماعت کہتی ہے کہ اس پر عمل قائم رہے گا، جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور معتزلہ کہتے ہیں کہ استاد کے بھول جانے سے سند کا اتصال ٹوٹ گیا، لہٰذا یہ حدیث حجت نہیں رہے گی۔

امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما اختلاف اور اس کی فقہی تخریج (فرع):

خود احناف رحمۃ اللہ علیہم کے اندر انکارِ متوقف کی صورت میں حدیث کے سقوط اور عدمِ سقوط کے بارے میں امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کا مایہ ناز اختلاف موجود ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ اصولی بحث دراصل قضاء (عدالتی قانون) کے ایک بنیادی مسئلے پر متفرع ہے۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر دو عادل گواہ کسی قاضی کے پاس آ کر گواہی دیں کہ "اے قاضی! تو نے ماضی میں فلاں بندے کے خلاف دو ہزار روپے کا فیصلہ سنایا تھا"، لیکن قاضی کو اپنے رجسٹر یا حافظے میں وہ فیصلہ بالکل یاد نہ ہو۔

❁ **امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا موقف:** قاضی کے بھول جانے کی وجہ سے ان گواہوں کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی اور فیصلہ نافذ نہیں ہوگا۔ اسی اصول پر ان کے نزدیک اگر شیخ حدیث بھول جائے، تو شاگرد کی روایت کردہ حدیث بھی ساقط ہو جائے گی۔

❁ **امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا موقف:** قاضی کے بھولنے کے باوجود گواہ چونکہ سچے اور عادل ہیں، اس لیے ان کی گواہی قبول کر کے فیصلہ نافذ کیا جائے گا۔ اسی بناء پر ان کے نزدیک اگر استاد حدیث بھول بھی جائے، تب بھی شاگرد چونکہ ثقہ ہے، اس لیے شاگرد کی روایت پر عمل کرنا واجب رہے گا، اور یہی احناف رحمۃ اللہ علیہم کا راجح مسلک ہے۔

اس سلسلے میں ذیل مثالیں پیش کی جاتی ہیں:

❁ **پہلی مثال:** "رَبِيعَةُ عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِيهِ (أَبِي صَالِحٍ) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَضَى بِشَاهِدٍ وَيَمِينٍ" ربیعہ بن ابی عبدالرحمن نے یہ حدیث اپنے شیخ سہیل بن ابی صالح سے، انہوں نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے نقل کی کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک گواہ اور قسم کی بنیاد پر فیصلہ فرمایا۔

"ربیعۃ الرائی، سہیل بن ابی صالح سے، وہ اپنے والد سے، وہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک گواہ اور قسم کے ساتھ فیصلہ فرمایا۔ عبدالعزیز بن محمد الدراوردی نے کہا: میں سہیل سے ملا اور اُن سے اس حدیث کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے اسے پہچانا ہی نہیں (یعنی بھول گئے تھے)"۔

حاصل: حدیث "قضاءِ بشاھد و یمین" (ایک گواہ اور مدعی کی قسم پر فیصلہ) کے فقہی مسئلے کی بنیادی دلیل ہے، جسے امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک مروی عنہ یعنی شیخ کے انکار کی وجہ سے قابل عمل نہیں، لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث پر عمل کیا ہے۔

❁ **دوسری مثال:** "سلیمان بن موسی عن الزھری عن عروۃ عن عائشہ ان النبی ﷺ قال ایما امرأۃ نکحت بغیر اذن ولیھا فنکاحھا باطل باطل باطل"۔ ابنِ جریج نے مدینہ کے بہت بڑے امام ابنِ شہاب الزہری سے طہارت و نکاح کے

باب کی مشہور حدیث پوچھی جوانہوں نے عروہ سے اور انہوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے نقل کی تھی کہ: "ایما امرة نکحت بغیر اذن ولیھا فنکاحھا باطل باطل باطل"۔(جس عورت نے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کیا اس کا نکاح باطل ہے)۔ابن جریج رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ بعد میں جب میں نے خود امام زہری رحمۃ اللہ علیہ سے اس حدیث کے بارے میں دوبارہ پوچھا تو وہ اسے بالکل پہچان نہ سکے اور بھول گئے۔

تو امام ابو یوسف اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک شیخ کے اس بھولنے کی وجہ سے یہ حدیث قابل عمل نہیں، جبکہ امام محمد اور شوافع رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک شاگرد کی ثقاہت کی وجہ سے یہ اب بھی قابلِ عمل ہے۔

وَالطَّعْنُ الْمُبْهَمُ لَايُوجِبُ جَرْحًا فِي الرَّاوِي كَمَا لَا يُوجِبُهُ فِي الشَّاهِدِ

اور طعنِ مبہم (راوی پر ایسا مبہم اعتراض جس کی وجہ واضح نہ ہو) راوی میں جرح (نا اہلی) کو واجب نہیں کرتا، جیسا کہ وہ شاہد (عدالتی گواہ) میں جرح کو واجب نہیں کرتا،

وَ لَايَمْنَعُ الْعَمَلَ بِهِ إِلَّا إِذَا وَقَعَ مُفَسَّرًا بِمَا هُوَ جَرْحٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ

اور نہ ہی وہ (مبہم طعن) حدیث پر عمل کرنے سے روکتا ہے، مگر یہ کہ وہ جرح ایسی مفسر (واضح اور تفصیلی) ہو جو کہ (ائمہ کے نزدیک) متفق علیہ جرح ہو،

مِمَّنْ اِشْتَهَرَ بِالنَّصِيحَةِ وَالْإِتْقَانِ دُونَ التَّعَصُّبِ وَالْعَدَاوَةِ مِنْ أَئِمَّةِ الْحَدِيثِ۔

(اور یہ جرح) ائمہ حدیث میں سے ایسے بزرگ کی جانب سے ہو جو (امت کی) خیر خواہی اور (حفظ وضبط کی) پختگی میں مشہور ہو، نہ کہ تعصب اور عداوت میں۔

طعنِ مبہم کی حقیقت اور عدالتی گواہ پر اس کا قیاس:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر ائمہ حدیث میں سے کوئی ماہرِ فن کسی راوی یا اس کی حدیث پر جرح (اعتراض) کرے، مگر وہ جرح بالکل مبہم الفاظ میں ہو، تو اصولِ احناف رحمۃ اللہ علیہم کے مطابق ایسی جرح سرے سے غیر معتبر ہوتی ہے۔ مبہم جرح کا مطلب یہ ہے کہ ناقد راوی کی خرابی کی اصل وجہ صراحت سے بیان نہ کرے، بلکہ صرف ایسے عمومی الفاظ کہہ دے جیسے: "یہ حدیث مجروح ہے"، "یہ حدیث منکر ہے"، "اِنَّهُ غَيْرُ ثَابِتٍ"۔ احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک اس طرح کی مبہم باتوں سے نہ تو راوی کی عدالت پر کوئی داغ آتا ہے اور نہ ہی اس کی حدیث پر عمل کرنا ترک کیا جائے گا۔

اس قاعدے کو احناف رحمۃ اللہ علیہم نے قضاء (عدالتی قانون) کے ایک مسلمہ اصول پر قیاس کیا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی شرعی گواہ (شاہد) پر عدالت میں مبہم طریقے سے طعن کرے اور قاضی کے سامنے صرف اتنے الفاظ کہے کہ "یہ اچھا آدمی نہیں ہے" یا "یہ بیکار آدمی ہے"، تو قاضی محض اتنی مبہم بات پر اس عادل گواہ کی گواہی کو رد نہیں کرتا جب تک کہ اعتراض کی ٹھوس اور شرعی وجہ سامنے نہ آئے۔ پس معلوم ہوا کہ جیسے عدالتی گواہ کے حق میں طعنِ مبہم لغو ہے، اسی طرح روایتِ حدیث کے باب میں بھی راوی کے حق میں طعنِ مبہم ناقابلِ قبول ہے۔

طعنِ مفسر اور متفق علیہ جرح کا ضابطہ:

اس کے برعکس، راوی کی روایت صرف اسی صورت میں مردود اور قابلِ ترک ہوگی جب اس پر کی جانے والی جرح بالکل مفسر (تفصیلی اور واضح) ہو، اور وہ عیب ایسا ہو جس کے جرح ہونے پر تمام ائمہ اصول کا اتفاق ہو (جَرْحٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ)۔ مثلاً ناقدِ حدیث راوی کے عیب کو کھول کر بیان کرے کہ "یہ راوی کذاب (جھوٹا) ہے"، "یہ عادل نہیں ہے"، "یہ زانی ہے"، یا "یہ چور ہے"۔ جب عیب کی ایسی واضح وجہ سامنے آجائے جو بالاتفاق راوی کو نااہل کر دیتی ہو، تو راوی مجروح قرار پائے گا اور اس کی خبرِ واحد کو مسترد کر دیا جائے گا۔

اگر کوئی ناقد عیب تو واضح کرے مگر وہ عیب ائمہ کے نزدیک بالاتفاق جرح نہ ہو، بلکہ بعض کے نزدیک جرح ہو اور بعض کے نزدیک نہ ہو، جیسے یہ کہنا کہ "یہ راوی کثرت سے احادیث روایت کرنے کا عادی نہیں ہے"، یا "یہ مسائلِ فقہ بہت زیادہ بیان کرتا ہے" تو ائمہ احناف اور محققین رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک ایسی جرح بھی غیر معتبر ہوگی اور راوی کی حدیث کو ترک نہیں کیا جائے گا۔

جارح (ناقد) کے باطنی احوال اور تعصب کی بحث:

عبارت کے آخری حصے میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جرح قبول کرنے کے لیے جرح کرنے والے شخص (جارح) کی ذات پر چند کڑی شرطیں عائد فرمائی ہیں۔ راوی پر جرح صرف اسی ناقد کی مقبول ہوگی جو ائمہ حدیث میں داخل ہو اور امت کی نصیحت (خیر خواہی) اور فن کے اتقان (کامل پختگی و مہارت) میں شہرت رکھتا ہو۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ ناقد ذاتی، فکری یا مذہبی تعصب اور عداوت سے مکمل طور پر پاک ہو۔

محققین اصولیین کا متفقہ فیصلہ یہ ہے کہ تاریخِ حدیث کے بعض کبار ائمہ، جیسے امام ابن الجوزی، مجد الدین الفیر وزآبادی، خطیب بغدادی، اور محدث امام دار قطنی رحمۃ اللہ علیہما بعض مقامات پر راویوں پر جرح کرتے وقت حد سے زیادہ سخت اور متصلب واقع ہوئے ہیں، اور بعض اوقات ان کی جرح علمی مصلحت کے بجائے ذاتی یا فکری تعصب پر مبنی معلوم ہوتی ہے۔

چنانچہ اصولِ حدیث کا یہ حتمی ضابطہ ہے کہ ان متعصب یا حد سے زیادہ سخت (متشدد) طاعنین کی طرف سے اگر کسی راوی پر کوئی مبہم یا اختلافی طعن سامنے آئے گا، تو محققین کے ہاں اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اور راوی اس کی وجہ سے مجروح نہیں کہلائے گا۔

فَصْلٌ فِي الْمُعَارَضَةِ ، وَهَذِهِ الْحُجَجُ الَّتِي سَبَقَ وُجُوهُهَا مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ

یہ فصل معارضہ (دلائل کے باہمی ٹکراؤ) کے بیان میں ہے، اور یہ شرعی حجج (دلائل) جن کی اقسام ماقبل میں کتاب اللہ اور سنت کی صورت میں گزر چکی ہیں،

لَا تَتَعَارَضُ فِي أَنْفُسِهَا وَضْعًا وَلَا تَتَنَاقَضُ،

وہ اپنی ذات اور حقیقتِ وضع کے اعتبار سے نہ تو آپس میں متعارض (ایک دوسرے کے مخالف) ہوتی ہیں اور نہ ہی ان میں تناقض پایا جاتا ہے،

لِأَنَّ ذَلِكَ مِنْ أَمَارَاتِ الْعَجْزِ تَعَالَى اللهُ عَنْ ذَلِكَ

اس لیے کہ (حقیقی) تعارض وتناقض تو عجز (بے بسی یا نقص) کی علامات میں سے ہے، اور اللہ تعالیٰ کی ذاتِ اقدس اس عجز سے پاک اور بلند ہے،

وَ إِنَّمَا يَقَعُ التَّعَارُضُ بَيْنَهَا لِجَهْلِنَا بِالنَّاسِخِ وَالْمَنْسُوخِ۔

اور ان دلائل کے درمیان جو بظاہر تعارض واقع ہوتا ہے، وہ محض ہماری اپنی ناسخ اور منسوخ سے ناواقفیت (جہل) کی وجہ سے ہوتا ہے۔

معارضہ کا لغوی اور اصطلاحی مفہوم:

لفظِ معارضہ لغت میں "مقابلہ اور ٹکراؤ" کو کہتے ہیں۔

لغت میں یہ ایک ایسی ممانعت کو ظاہر کرتا ہے جو راستے میں رکاوٹ بن کر سامنے آئے۔ عربی کا محاورہ ہے "عَرَضَ لِي كَذَا" یعنی میرے سامنے فلاں چیز آ گئی جس نے مجھے میرے مقصد تک پہنچنے سے روک دیا۔ اسی مادی مناسبت سے آسمان پر چھا جانے والے بادل کو بھی "عارض" کہا جاتا ہے، کیونکہ وہ سورج کی شعاعوں اور تپش کو زمین تک پہنچنے سے روک دیتا ہے۔

اصطلاحِ اصولیین میں معارضہ کی تعریف یہ ہے: هِيَ تَقَابُلُ الْحُجَّتَيْنِ الْمُتَسَاوِيَتَيْنِ لَا مَزِيَّةَ لِأَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ عَلَى وَجْهٍ لَا يُمْكِنُ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا۔ یعنی ایسے دو شرعی دلائل کا ایک دوسرے کے سامنے اس طرح آ جانا جو قوت، ذات اور وصف کے اعتبار سے بالکل برابر (متساوی) ہوں، ان میں سے کسی ایک کو دوسرے پر کوئی فضیلت یا ترجیح حاصل نہ ہو، اور کسی بھی شرعی طریقے سے ان دونوں پر ایک ساتھ جمع ہو کر عمل کرنا ممکن نہ ہو۔

تساویِ دلائل اور عدمِ تعارض کی شرط:

اصطلاحی تعریف کی رو سے، تعارض صرف اور صرف دو بالکل برابر دلائل کے مابین ہی قائم ہو سکتا ہے۔ اگر دلائل کے درمیان قوت کا فرق ہو (ایک قوی ہو اور دوسرا ضعیف)، تو احناف رحمہم اللہ کے نزدیک وہاں حقیقی تعارض نہیں کہلائے گا؛ کیونکہ قوی دلیل ضعیف پر خود بخود راجح ہو کر اسے منسوخ یا مؤخر کر دے گی۔

❁ **مثال:** خبرِ متواتر اور خبرِ مشہور کے مابین تعارض نہیں ہوسکتا کیونکہ متواتر قطعی ہونے کی وجہ سے قوی ہے۔اسی طرح ایک نصِ خاص اور ایک ایسے نصِ عام کے درمیان بھی تعارض واقع نہیں ہوسکتا جس کی تخصیص ہوچکی ہو (عام مخصوص عنہ البعض)، کیونکہ ذات کے اعتبار سے خاص کا مرتبہ عام مخصوص عنہ البعض سے زیادہ قوی ہوتا ہے۔

❁ مزید برآں، منطقی طور پر تعارض رونما ہونے کے لیے وحداتِ ثمانیہ (آٹھ اکائیوں کی یکسانیت) کا پایا جانا لازم ہے، جنہیں فارسی کے اس مشہور شعر میں نظم کیا گیا ہے:

در تناقض ہشت وحدت شرط داں / وحدتِ موضوع ومحمول ومکاں

وحدتِ شرط واضافت وجزو کل / قوت وفعل است در آخر زماں

یعنی دونوں دلائل کا موضوع، محمول، جگہ، شرط، نسبت (اضافت)، جزو کل، قوت وفعل، اور زمانہ بالکل ایک ہی ہونا ضروری ہے، ورنہ تعارض باطل ہوجائے گا۔

بظاہر تعارض پر اعتراض کا اصولی جواب:

جملہ **وَإِنَّمَا يَقَعُ التَّعَارُضُ...** کے تحت مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ایک معرکہ آراء اعتراض کا مسکت جواب دیا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ اگر کتاب وسنت میں حقیقی تعارض نہیں پایا جاتا، تو پھر ہم عملی طور پر بہت سے احکام، قرآنی آیات اور احادیثِ مبارکہ میں صریح اختلاف اور ٹکراؤ کا مشاہدہ کیوں کرتے ہیں؟

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دلائلِ شرعیہ اپنی حقیقتِ وضع کے اعتبار سے تعارض سے بالکل پاک ہیں؛ کیونکہ شریعتِ اسلامیہ خدائے علیم وحکیم کا کلام اور قانون ہے، اور دلائل میں حقیقی ٹکراؤ کا پایا جانا قانون ساز کے عجز، علم کی کمی یا نقص کی علامت ہوتا ہے، جبکہ اللہ رب العزت کی ذات ہر نقص سے پاک ہے۔ لہٰذا، جو تعارض ہمیں بظاہر نظر آتا ہے، وہ نصوص کا ذاتی عیب نہیں ہے بلکہ وہ مجتہد یا قاری کی اپنی ناسخ اور منسوخ سے ناواقفیت کی وجہ سے ہے۔ حقیقت میں ایک حکم پہلے دور کا ہوتا ہے (منسوخ) اور دوسرا حکم نئے دور کا ہوتا ہے (ناسخ)، اور زمانہ بدلنے کی وجہ سے پہلا حکم ختم ہوچکا ہوتا ہے، جس کی وجہ سے مادی طور پر کوئی تعارض باقی نہیں رہتا۔

تعارض اور تناقض میں اصطلاحی فرق:

تعارض اور تناقض کے مابین پائے جانے والے لطیف اصولی فرق کو واضح کیا گیا ہے کہ:

تعارض: تعارض کا مطلب یہ ہے کہ مخالف کی دلیل سے براہِ راست چھیڑ چھاڑ کیے بغیر، اپنی دوسری آزاد دلیل کے ذریعے مدعیٰ کی ضد یا نقیض کو ثابت کر دیا جائے، جو حکمِ اول کے ثبوت کو روک دے (**يَمْنَعُ ثُبُوتَ الْحُكْمِ**)۔

تناقض: تناقض کا اصطلاحی مطلب ہے تَخَلُّفُ الْحُکْمِ عَنِ الدَّلِیلِ۔یعنی دلیل یا علت تو موجود ہو مگر اس کا حکم یا معلول سرے سے غائب ہو۔حکم کا یہ غائب ہونا دو حالتوں سے خالی نہیں ہوتا: یا تو یہ کسی بیرونی رکاوٹ (مانع) کی وجہ سے ہوگا، جو کہ ان حضرات کا مذہب ہے جو علت کی تخصیص (تخصیصِ علت) کے جواز کے قائل نہیں ہیں۔ یا پھر یہ تخلف بغیر کسی مانع کے ہوگا، جو کہ تخصیصِ علت کے قائلین کا مسلک ہے۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک تخصیصِ علت دراصل بطلانِ دلیل کو مستلزم ہوتی ہے؛ کیونکہ جب علت موجود ہو اور اس کا معلول موجود نہ ہو، تو اس کا صاف مطلب یہ نکلتا ہے کہ یہ علت اس معلول کے لیے سرے سے دلیل بننے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتی، ورنہ دونوں میں کبھی جدائی (تخلف) نہ ہوتی۔

دونوں کی نفی کی علت:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے متن میں تعارض اور تناقض دونوں کی نفی ایک ساتھ اس لیے فرمائی ہے کیونکہ اصولِ منطق کی رو سے تعارض ہمیشہ تناقض کو مستلزم ہوتا ہے۔پس جہاں تعارض کی نفی ہوگی، وہاں تناقض کی نفی خود بخود لازم آئے گی۔اس کی وجہ یہ ہے کہ جب بھی دو شرعی نصوص کے مابین ظاہری تعارض واقع ہوتا ہے، تو ایک ہی موضوع پر دو مختلف اور متضاد احکام لازم آتے ہیں، اور یہی شریعت میں حقیقی تناقض کہلاتا ہے جسے ناسخ و منسوخ کی معرفت سے حل کیا جاتا ہے۔

وَحُکْمُ الْمُعَارَضَةِ بَیْنَ الْآیَتَیْنِ الْمَصِیرُ إِلَى السُّنَّةِ وَبَیْنَ السُّنَّتَیْنِ الْمَصِیرُ إِلَى الْقِیَاسِ

اور دو آیتوں کے درمیان تعارض کا شرعی حکم سنت کی طرف رجوع کرنا ہے، اور دو سنتوں (احادیث) کے درمیان تعارض کا حکم قیاس

وَأَقْوَالِ الصَّحَابَةِ رضی اللہ عنہم عَلَى التَّرْتِیبِ فِي الْحُجَجِ إِنْ أَمْکَنَ،

اور اقوالِ صحابہ رضی اللہ عنہم کی طرف رجوع کرنا ہے، حجتوں کی ترتیب کے مطابق اگر ترتیب ممکن ہو

لِأَنَّ التَّعَارُضَ لَمَّا ثَبَتَ بَیْنَ الْحُجَّتَیْنِ تَسَاقَطَا لِإِنْدِفَاعِ کُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا بِالْأُخْرَى

اس لئے کہ جب دو (برابر کی) حجتوں کے درمیان تعارض قائم ہو جاتا ہے تو وہ دونوں ایک دوسرے کو دفع (ختم) کرنے کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں،

فَیَجِبُ الْمَصِیرُ إِلَى مَا بَعْدَهُمَا مِنَ الْحُجَّةِ۔

چنانچہ ان دونوں کے بعد والی (کم درجے کی) حجت کی طرف رجوع کرنا واجب ہو جاتا ہے۔

تعارض کا مروجہ شرعی حکم اور نزول کی تاریخ کا ضابطہ:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے معارضہ کے ارکان و شرائط کو موخر کرتے ہوئے اس کے شرعی حکم کو مقدم رکھا ہے، کیونکہ ایک مجتہد اور فقیہ کے لیے اصل مقصود عملی حکم کو جاننا ہی ہوتا ہے۔ احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک جب شریعت کے دو مساوی دلائل (مثلاً دو قرآنی آیات) کے مابین ظاہری ٹکراؤ پیدا ہو جائے، تو سب سے پہلا قدم یہ ہوتا ہے کہ ان دونوں کی تاریخِ نزول معلوم کی جائے۔ اگر تاریخی شواہد سے یہ پتا چل جائے کہ کون سی آیت پہلے نازل ہوئی اور کون سی بعد میں، تو تعارض خود بخود ختم ہو جاتا ہے؛ کیونکہ بعد میں نازل ہونے والی آیت (مؤخر) کو ناسخ مانا جائے گا اور اس پر عمل ہوگا، جبکہ پہلے نازل ہونے والی آیت (مقدم) کو منسوخ تسلیم کر کے ترک کر دیا جائے گا۔

لیکن اگر تاریخِ نزول بالکل نامعلوم ہو اور ناسخ و منسوخ کا تعین ناممکن ہو جائے، تو اصولِ تساقط کے تحت وہ دونوں آیات اس مخصوص مسئلے میں اپنی انفرادی حجیت کھو دیں گی، اور مجتہد پر لازم ہوگا کہ وہ ادلہ کے تنزیلی مرتبے کے مطابق قرآن سے نیچے کے درجے کی حجت یعنی سنتِ نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف رجوع کرے۔

اس اصولی موڑ پر احناف رحمۃ اللہ علیہم کا یہ سخت ضابطہ ہے کہ دو متعارض آیات کے تصفیے کے لیے کسی تیسری قرآنی آیت کی طرف رجوع کرنا قطعی طور پر ناجائز ہے؛ کیونکہ اگر تیسری آیت کو فیصلہ کن مانا جائے تو اس سے ترجیح بکثرتِ الادلہ (دلائل کی تعداد زیادہ ہونے کی وجہ سے ایک قطعی نص کو دوسرے قطعی نص پر ترجیح دینا) لازم آئے گا، جو کہ نصوصِ قطعیہ کی ذاتی شانِ مساوات کے خلاف ہے۔ لہذا (فیصلہ کن دلیل) ہمیشہ دوسری جنس (سنت) سے لائی جائے گی۔

کتاب اللہ کی دو آیات میں تعارض کی عملی مثال:

دو آیات کے مابین تعارض اور سنت کے ذریعے اس کے تصفیے کی مروجہ مثال پیش کی جاتی ہے۔

❁ **پہلی آیت:** سورہ مزمل کی آیت ہے ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ (پس قرآن میں سے جو آسان ہو پڑھ لو)۔ یہ آیت اپنے عموم کے اعتبار سے ہر نمازی پر قرات کو فرض کرتی ہے، خواہ وہ اکیلا نماز پڑھ رہا ہو، امام ہو یا امام کے پیچھے کھڑا مقتدی ہو۔

❁ **دوسری آیت:** سورہ اعراف کی آیت ہے ﴿وَإِذَا قُرِءَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ (اور جب قرآن پڑھا جائے تو اسے غور سے سنو اور خاموش رہو)۔ یہ آیت اپنے مخصوص پسِ منظر کی وجہ سے مقتدی کو قرات کرنے سے صراحت سے روکتی ہے اور اسے خاموشی کا حکم دیتی ہے۔

یہ دونوں آیات صلوۃ (نماز) کے ایک ہی محل میں ایک دوسرے کے بالکل برعکس حکم پیش کر رہی ہیں، اور چونکہ ان دونوں کی تاریخِ نزول معلوم نہیں ہے کہ کس کو ناسخ قرار دیا جائے، اس لیے یہ دونوں اس مقام پر ساقط ہو گئیں اور احناف رحمۃ اللہ علیہم نے سنتِ نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

کی طرف رجوع کیا۔ سنت میں متعدد ایسی احادیث موجود ہیں جو دوسری آیت کی تائید کرتی ہیں، جیسے حضرت ابو موسیٰ اشعری اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے مسلم اور ابنِ ماجہ کی مروجہ روایات: وَإِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوا (اور جب امام قرات کرے تو تم بالکل خاموش رہو)۔ اسی طرح امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے موطا میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے شرطِ شیخین پر نقل فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مَنْ صَلَّى خَلْفَ الْإِمَامِ فَإِنَّ قِرَاءَةَ الْإِمَامِ لَهُ قِرَاءَةٌ (جو امام کے پیچھے نماز پڑھے، تو امام کی قرات ہی اس کی قرات ہے)۔ پس سنت کے اس صریح فیصلے سے احناف رحمۃ اللہ علیہم کے ہاں مقتدی کے لیے قراتِ خلف الامام ناجائز قرار پائی۔

دو سنتوں میں تعارض اور قیاس اور قولِ صحابی کی ترجیحی بحث:

اگر تعارض کتاب اللہ کے بجائے خود دو احادیث (سنتین) کے درمیان واقع ہو جائے، تو اگلا تنزیلی مرتبہ قیاس اور اقوالِ صحابہ کا ہے۔ متن میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے قیاس کو پہلے اور اقوالِ صحابہ کو بعد میں ذکر کیا ہے (إِلَى الْقِيَاسِ وَأَقْوَالِ الصَّحَابَةِ)، جس سے بظاہر یہ شبہ پیدا ہو سکتا ہے کہ شاید احناف کے نزدیک قیاس کا درجہ قولِ صحابی پر مقدم ہے۔

اس شبہے کا ازالہ یوں ہو سکتا ہے کہ عربی لغت میں حرفِ عطف "واؤ" مطلقِ جمع کے لیے آتا ہے، یہ ضروری طور پر ترتیب (پہلے اور بعد) پر دلالت نہیں کرتا۔ اس کی صریح تائید ائمہ اصول کی دوسری مستند کتاب المنار سے ہوتی ہے، جہاں صاحبِ منار نے اس مقام پر "واؤ" کے بجائے "أَو" (یا) کا لفظ استعمال کیا ہے، جو بالاتفاق کسی قسم کی ترتیب کا فائدہ نہیں دیتا۔

مستور الحال راویوں اور فتاویٰ کے تناظر میں، اقوالِ صحابہ رضی اللہ عنہم اور قیاس کی آپسی ترجیح میں احناف کے اندر تین مروجہ مذاہب پائے جاتے ہیں:

- **فخر الاسلام الامام البزدوی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک:** ان کے نزدیک حضرت صحابی کا قول ہر حال میں قیاس کے عقلی اصولوں پر مقدم اور فائق ہوتا ہے، خواہ وہ قول عقل سے سمجھ میں آنے والا ہو یا قیاس سے ماوراء ہو (مدرک بالقیاس ہو یا نہ ہو)، کیونکہ صحابی کا قول اصولاً سنت کے ہی قائم مقام ہوتا ہے۔
- **دوسرا مسلک:** بعض متکلمینِ احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک قیاس ہر حال میں قولِ صحابی پر مقدم ہوتا ہے، کیونکہ قیاس ایک مستند شرعی اصول ہے جبکہ صحابی کا انفرادی قول خبرِ واحد کی طرح ظنی ہے۔
- **تیسرا مسلک (تطبیق و مفصل):** بعض محققین نے ان دونوں اقوال میں تطبیق دیتے ہوئے یہ نفیس ضابطہ اختیار کیا ہے کہ اگر صحابی کا قول ایسا ہو جو محض عقل اور قیاس سے نہ سمجھا جا سکتا ہو (غیر مدرک بالقیاس ہو)، تو اسے ہر حال میں قیاس پر مقدم کیا جائے گا کیونکہ یقیناً صحابی نے یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سن کر ہی کہی ہوگی۔ اور اگر وہ قول عقل و رائے سے سمجھ میں آنے والا ہو (مدرک بالقیاس)، تو پھر قیاس

کا درجہ اس پر مقدم ہو گا کیونکہ وہاں صحابی کا اپنا ذاتی اجتہاد مراد ہوتا ہے۔

دو احادیث میں تعارض اور قیاس کی عملی مثال (صلوۃِ کسوف):

دو احادیث کے تعارض میں قیاس کی طرف رجوع کرنے کی بہترین مثال نمازِ کسوف (سورج گرہن کی نماز) کی رکعات کی ہئیت ہے۔

❁ **پہلی روایت:** حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نمازِ کسوف عام نمازوں کی طرح دو رکعت پڑھی اور ہر رکعت میں صرف ایک رکوع اور دو سجدے کیے۔

❁ **دوسری روایت:** حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے صحیحین (بخاری و مسلم) میں مروی ہے کہ حضور ﷺ نے نمازِ کسوف اس طرح پڑھی کہ دو رکعتوں کے اندر کل چار رکوع اور چار سجدے کیے۔ یعنی ہر ایک رکعت میں دو دو رکوع کیے۔

چونکہ یہ دونوں احادیث ثبوت کے اعتبار سے برابر ہیں اور ان میں شدید تعارض واقع ہو گیا ہے، اس لیے احناف نے اس مسئلے کے حل کے لیے قیاسِ جلی کی طرف رجوع کیا۔ قیاس کا قطعی اصول یہ تقاضا کرتا ہے کہ نمازِ کسوف بھی شریعت کی دیگر تمام مروجہ نمازوں (جیسے فرض، نفل، عیدین اور جمعہ) کی جنس سے ہی ایک نماز ہے۔ اور شریعت میں ہر نماز کا یہ مادی اور ابدی ڈھانچہ طے شدہ ہے کہ اس کی ہر ایک رکعت میں صرف ایک ہی رکوع اور دو سجدے ہوتے ہیں، اور ایک رکعت میں دو رکوع کرنا نماز کی اصل ہئیت کے خلاف ہے۔ چنانچہ احناف رحمۃ اللہ علیہم نے قیاس کو ترجیح دیتے ہوئے حضرت نعمان بن بشیر کی روایت کو اپنایا اور ہر رکعت میں ایک رکوع کے قائل ہوئے۔

"علی الترتیب فی الحجج إن أمکن" کی دوگنی اصولی توجیہ:

متن کے جملے "عَلَى التَّرْتِيبِ فِي الْحُجَجِ إِنْ أَمْكَنَ" کی دو مروجہ فقہی توجیہات بیان کی گئی ہیں، جو مجتہدین کے اصولِ تقلید پر مبنی ہیں:

پہلی توجیہ (قائلینِ جوازِ تقلیدِ صحابی): جو حضرات، صحابی کے انفرادی قول کی تقلید کو شرعاً جائز اور قیاس پر ہر حال میں مقدم مانتے ہیں، ان کے نزدیک مصنف کی اس ترتیب کا تعلق معارضہ کی تمام صورتوں سے یکساں ہے۔ یعنی اگر دو آیات ٹکرائیں تو سنت کی طرف جائیں، اور اگر دو سنتیں ٹکرائیں تو پہلے اقوالِ صحابہ کی طرف جائیں، اور اگر وہاں بھی بات نہ بنے تو آخری درجے میں قیاس کی طرف رجوع کریں۔ ان کے نزدیک یہ ایک پکی تنزیلی زنجیر (ترتیب) ہے۔

دوسری توجیہ (منکرینِ تقلیدِ صحابی): جو حضرات، صحابی کے انفرادی اجتہاد کی تقلید کو قیاس پر مقدم نہیں سمجھتے، ان کے نزدیک اس ترتیب کا تعلق صرف آیات اور سنت کے مابین تعارض سے ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ کتاب اللہ سنت پر مقدم ہے، اگر کتاب سے

حل ممکن نہ ہو تو سنت کی طرف جائیں گے، اور اگر دو سنتیں آپس میں ٹکرا کر ساقط ہو جائیں، تو اب اقوالِ صحابہ اور قیاس ایک ہی درجے میں سامنے آئیں گے؛ مجتہد ان دونوں میں سے کسی ایک کی طرف بھی اپنی صوابدید پر رجوع کر سکتا ہے، اور متن میں موجود لفظ "واوٗ" یہاں ترتیب کے لیے نہیں بلکہ "أو" (یا) کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

"ان امکن" اور اصولِ "تقریرِ اصل" کی حقیقت:

عبارت إِنْ أَمْكَنَ (اگر ممکن ہو تو) کے تحت مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ایک انتہائی گہرا اور حتمی اصولی حل پیش کیا ہے۔

فرض کریں کہ ایک مجتہد کو کسی شرعی مسئلے میں تعارض کا سامنا کرنا پڑتا ہے، اور وہ ادلہ کی اس تنزیلی ترتیب پر عمل کرنے کی کوشش کرتا ہے مگر مادی طور پر وہ ممکن ہی نہیں رہتا۔ بایں طور کہ دو آیات متعارض ہوئیں، مجتہد نیچے سنت کی طرف گیا تو پتا چلا کہ اس مسئلے میں یا تو سرے سے کوئی سنت موجود ہی نہیں ہے، یا اگر احادیث موجود ہیں تو وہ خود آپس میں متعارض ہو کر ساقط ہو چکی ہیں۔ پھر مجتہد مزید نیچے اقوالِ صحابہ کی طرف گیا تو وہاں بھی یا تو خاموشی ملی یا صحابہ کے فتاویٰ میں بھی باہمی تعارض پایا گیا۔ پھر وہ آخری درجے میں قیاس کی طرف گیا تو وہاں بھی دو متضاد قیاسِ جلی آپس میں ٹکرا گئے۔

جب ادلہ کا پورا نظام اس مخصوص جزیئے میں تعارض کے سبب بلاک (مفلوج) ہو جائے، تو اب مجتہد شریعت کے اس آخری اور حتمی ضابطے کی طرف رجوع کرے گا جسے تَقْرِيرُ الْأَصْلِ (ہر چیز کو اس کی اصل حالت پر باقی رکھنا) کہا جاتا ہے۔ یعنی اس واقعے یا شے پر وہ شرعی حکم لگا دیا جائے گا جو شریعت کے ان متعارض دلائل کے وارد ہونے سے پہلے بھی اس کے لیے مروجہ اور طے شدہ تھا، جیسے مادی اشیاء میں اباحتِ اصلیہ (حلال ہونا) یا طہارتِ اصلیہ (پاک ہونا) پر حکم کو قائم رکھنا۔

حجتینِ متعارضین کے تساقط اور غیر جنس کی طرف رجوع کی علت:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس پورے تنزیلی حکم کی منطقی اور فلسفیانہ دلیل (لِأَنَّ التَّعَارُضَ۔۔۔ الخ) پیش فرمائی ہے۔ اصولِ احناف رحمۃ اللہ علیہم کا یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ "التعارض یوجب التساقط" (جب دو برابر کی قوت رکھنے والی حجتیں ایک ہی محل میں ٹکراتی ہیں تو وہ ایک دوسرے کے اثر کو عقلاً وعادۃً بالکل ختم اور مسمار کر دیتی ہیں)۔ چونکہ دونوں متضاد قوتیں ایک دوسرے کو دفع کر کے میدانِ استدلال سے باہر ہو جاتی ہیں، اس لیے مجتہد کے پاس ان دونوں پر عمل کرنے کا کوئی شرعی رستہ باقی نہیں رہتا۔

جب وہ دونوں اصل حجتیں ساقط ہو گئیں، تو اب شریعت کا یہ تقاضا ہے کہ ان سے نچلے درجے کی حجت کی طرف رجوع کیا جائے جو اب تک اس تعارض کے اثر سے بالکل محفوظ اور سلامت ہو۔ اور جیسا کہ پہلے واضح کیا گیا، یہ نچلی حجت ہمیشہ متعارض دلائل کی جنس سے الگ ہونی چاہیے۔ اگر دو آیات ٹکرائی ہیں تو تیسری آیت کی طرف نہیں جایا جا سکتا کیونکہ وہ اسی جنس سے ہے اور اس سے قطعی نصوص کے

مرتبے میں خلل واقع ہوگا، البتہ سنت کی طرف رجوع اس لیے کامل اور واجب ہے کیونکہ سنت اپنی ماہیت اور وضع کے اعتبار سے کتاب اللہ کی جنس سے بالکل الگ اور مستقل دلیل ہے۔

وَ عِنْدَ تَعَذُّرِ الْمَصِيرِ إِلَيْهِ يَجِبُ تَقْرِيرُ الْأُصُولِ كَمَا فِي سُؤْرِ الْحِمَارِ

اور جب (نچلے درجے کی دلیل کی طرف) رجوع کرنا محال ہو جائے، تو اصولوں کو ان کی اصل حالت پر برقرار رکھنا واجب ہے جیسا کہ گدھے کے جھوٹے (پانی) میں ہے،

لَمَّا تَعَارَضَتِ الدَّلَائِلُ، وَ لَمْ يَصْلُحِ الْقِيَاسُ شَاهِدًا؛ لِأَنَّهُ لَا يَصْلُحُ لِنَصْبِ الْحُكْمِ اِبْتِدَاءً

جب دلائل متعارض ہو گئے اور (اس مسئلے میں) قیاس شاہد (گواہ/دلیل) بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، کیونکہ قیاس میں ابتداءً (بغیر علت کے) نیا حکم ثابت کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی،

قِيلَ إِنَّ الْمَاءَ عُرِفَ طَاهِرًا فِي الْأَصْلِ فَلَا يَتَنَجَّسُ بِالتَّعَارُضِ

کہا گیا ہے کہ پانی اصلِ خلقت کے اعتبار سے پاک معلوم و معروف تھا، پس وہ دلائل کے باہمی تعارض کی وجہ سے ناپاک نہیں ہوگا،

وَ لَمْ يَزُلْ بِهِ الْحَدَثُ فَوَجَبَ ضَمُّ التَّيَمُّمِ إِلَيْهِ وَ سُمِّيَ مَشْكُوكًا۔

اور نہ ہی اس (مشکوک پانی) سے (یقینی طور پر) حدث زائل ہوگا، لہٰذا اس کے ساتھ تیمم کو ملانا واجب ہو گیا اور اس کا نام "مشکوک" رکھا گیا۔

تقریرِ اصل کا مفہوم اور سؤرِ حمار میں تعارضِ ادلہ کی تفصیل:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب معارضہ کے وقت مجتہد کے لیے کسی نچلی دلیل کی طرف رجوع کرنا بھی ممکن نہ رہے، کیونکہ نصوص کے بعد قیاس کے مروجہ طریقے بھی آپس میں ٹکرا کر ساقط ہو چکے ہوں تو ایسی صورت میں ہر شے کو اس کے اس بنیادی حکم پر باقی رکھا جائے گا جو دلائل کے ورود سے پہلے عقل یا شریعت کے اصول میں طے شدہ تھا۔ اصولِ فقہ میں اس حتمی ضابطے کو "تَقْرِيرُ الْأَصْل" کہا جاتا ہے۔

اس کی سب سے مایہ ناز درسی مثال گدھے کا جھوٹا پانی (سؤر الحمار) ہے، کیونکہ اس کے حکمِ طہارت و نجاست کے بارے میں شریعت کے تمام شعبوں میں کامل تعارض پایا جاتا ہے:

سنت (احادیث) کا تعارض: ایک طرف حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے گدھوں کے جھوٹے پانی کے بارے میں پوچھا گیا کہ کیا اس سے وضو کیا جا سکتا ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: "ہاں!"، جس سے معلوم ہوا کہ سؤرِ حمار پاک ہے۔ دوسری طرف حضرت انس رضی اللہ عنہ کی مستند روایت ہے کہ غزوۂ خیبر کے دن حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے پالتو گدھوں کا گوشت کھانے سے منع فرمایا اور ارشاد فرمایا کہ "وہ نجس (پلید) ہے"۔ چونکہ لعاب گوشت سے پیدا ہوتا ہے، اس لیے اس روایت کا مقتضیٰ یہ ہے کہ سؤرِ حمار نجس ہے۔

اقوالِ صحابہ رضی اللہ عنہم کا تعارض: حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ گدھے کا جھوٹا پانی نجس ہے۔ اس کے مدمقابل حضرت

عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ گدھا ہری گھاس کھاتا ہے، اس لیے اس کے وضو کے پانی میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، یعنی وہ پاک ہے۔

قیاس کا داخلی تعارض: اگر گدھے کے لعاب کو اس کے پسینے (پینہ) پر قیاس کیا جائے، جو کہ روایت کی رو سے بالاتفاق پاک ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس پر سواری فرماتے تھے، تو سؤرِ حمار کو پاک ہونا چاہیے۔ لیکن اگر اس کے لعاب کو گدھی کے دودھ یا گوشت پر قیاس کیا جائے، جو کہ اصح روایت کے مطابق نجس اور حرام ہیں تو سؤرِ حمار کو نجس ہونا چاہیے۔

اس مسئلے میں قیاس کے عجز کی علت (وَلَمْ يَصْلُحِ الْقِيَاسُ شَاهِدًا):

یہاں گدھے کے جھوٹے پانی کے معاملے میں قیاس بھی گواہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اگر کوئی مجتہد یہ کوشش کرے کہ سؤرِ حمار کو کتے کے جھوٹے پانی (سؤرِ کلب) پر قیاس کر کے نجس قرار دے، یا بلی کے جھوٹے پانی (سؤرِ ہرہ) پر قیاس کر کے پاک قرار دے، تو یہ قیاس باطل ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بلی کے جھوٹے پانی کو طہارت کا حکم ضرورتِ طواف (گھروں میں کثرت سے آنے جانے) کی وجہ سے دیا گیا ہے، اور کتے کے ہاں یہ ضرورت بالکل مفقود ہے۔ گدھے کے اندر اگرچہ انسانوں کے ساتھ رہنے کی ضرورت بلی سے کم مگر کتے سے زیادہ پائی جاتی ہے، لیکن بغیر کسی صریح، متفقہ اور غیر متعارض علتِ مشترکہ کے، قیاس اکیلا ابتداً کوئی نیا حکمِ شرعی قائم نہیں کر سکتا۔ جب علت ہی مبہم اور متعارض ہو، تو قیاس کا استدلال خود بخود ساقط ہو جاتا ہے۔

حتمی اصولی حل اور پانی کا نام "مشکوک" رکھنے کی وجہ:

جب تمام روایات، آثار اور قیاسات آپس میں ٹکرا کر حیزِ شک میں چلے گئے، تو احناف نے تنزیلِ اصول اور تقریرِ اصل کے دوہرے قاعدے کے تحت اس مسئلے کو حل کیا:

1-: پانی کی اصل حالت (طہارت): اصولِ شریعت کا یہ پکا قاعدہ ہے کہ پانی اپنی اصل خلقت کے اعتبار سے قطعی طور پر پاک پیدا کیا گیا ہے (إِنَّ الْمَاءَ طَاهِرٌ فِي الْأَصْلِ)۔ اور اصولِ فقہ کا مروجہ قانون ہے کہ "اليقين لا يزول بالشك" (یقینی حالت محض شک کی وجہ سے زائل نہیں ہوتی)۔ چونکہ پانی کا پاک ہونا یقینی تھا اور دلائل کا تعارض ایک عارضی شک ہے، اس لیے یہ پانی نجس (ناپاک) نہیں کہلائے گا، اور ضرورت کے وقت اس سے وضو کرنا جائز ہوگا۔

2-: انسان کے بدن کی اصل حالت (حدث): دوسری طرف، جو انسان بے وضو ہے، اس کے بدن پر ناپاکی (حدث) کا طاری ہونا یقینی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا یہ تعارض زدہ پانی اس کے بدن کے یقینی حدث کو مکمل طور پر ختم کر سکتا ہے؟ چونکہ پانی کے اندر ایک اصولی شک پیدا ہو چکا ہے، اس لیے قاعدہ "اليقين لا يزول بالشك" یہ تقاضا کرتا ہے کہ بدن کا پکا حدث اس مشکوک پانی سے یقینی طور پر زائل نہیں مانا جا سکتا۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم نے ان دونوں یقینی حالتوں کی بیک وقت پاسداری کرنے کے لیے یہ مایہ ناز درسی حکم نکالا کہ اگر کسی شخص کو سؤرِ حمار کے علاوہ کوئی دوسرا پانی میسر نہ ہو، تو وہ اس پانی سے وضو بھی کرے گا (پانی کی اصلی طہارت کا حق ادا کرنے کے لیے) اور ساتھ تیمم بھی ملائے گا (بدن کے حدث کے یقینی ازالے کے لیے)۔ چونکہ اس پانی کا شرعی حکم حلت اور حرمت کے مابین حد درجہ مشتبہ ہو چکا ہے، اسی لیے احناف رحمۃ اللہ علیہم کی اصطلاح میں اس کا مستقل نام مَشکُوک (یا مشکل) پانی رکھا گیا ہے۔

وَأَمَّا إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْقِيَاسَيْنِ لَمْ يَسْقُطَا بِالتَّعَارُضِ لِيَجِبَ الْعَمَلُ بِالْحَالِ،

اور بہرحال جب دو قیاسوں کے درمیان تعارض واقع ہو جائے تو وہ تعارض کی وجہ سے ساقط نہیں ہوں گے تاکہ حال (تقریرِ اصل) پر عمل کرنا واجب ہو،

بَلْ يُعْمَلُ الْمُجْتَهِدُ بِأَيِّهِمَا شَاءَ بِشَهَادَةِ قَلْبِهِ؛

بلکہ مجتہد اپنے دل کی گواہی (تحری) کے ساتھ ان دونوں قیاسوں میں سے جس پر چاہے عمل کرے گا،

لِأَنَّ الْقِيَاسَ حُجَّةٌ يَعْمَلُ بِهِ أَصَابَ الْمُجْتَهِدُ الْحَقَّ بِهِ أَوْ أَخْطَأَ،

اس لیے کہ قیاس ایسی معمول بہا حجت ہے جس پر عمل کیا جاتا ہے، خواہ مجتہد حق (صواب) کو پا لے یا خطا کرے،

فَكَانَ الْعَمَلُ بِأَحَدِهِمَا وَ هُوَ حُجَّةٌ اِطْمَأَنَّ قَلْبُهُ إِلَيْهَا بِنُورِ الْفِرَاسَةِ أَوْلَى مِنَ الْعَمَلِ بِالْحَالِ۔

پس ان دونوں میں سے کسی ایک حجت پر عمل کرنا۔جس کی طرف مجتہد کا دل نورِ فراست سے مطمئن ہو گیا ہو، حال (استصحابِ حال) پر عمل کرنے سے زیادہ اولیٰ ہے۔

تعارضِ قیاسین کا بنیادی حکم اور نصوص سے فرق:

اگر دو شرعی قیاسوں کے درمیان باہمی ٹکراؤ (تعارض) واقع ہو جائے، تو احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک ان کا حکم نصوص (آیات و احادیث) کے تعارض سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ نصوص کے تعارض میں چونکہ دونوں متضاد دلیلیں ایک دوسرے کو دفع کر دیتی ہیں، اس لیے وہاں تساقط (دونوں کا گر جانا) ہو جاتا ہے اور نچلی دلیل کی طرف رجوع کیا جاتا ہے مگر دو قیاسوں کے تعارض کی صورت میں تساقط کا یہ قاعدہ جاری نہیں ہوگا، اور نہ ہی مجتہد قیاس کو چھوڑ کر عمل بالحال (استصحابِ حال یا تقریرِ اصول) کی طرف جائے گا۔

اس کی اصولی وجہ یہ ہے کہ قیاس بذاتِ خود ایک مستقل، قائم بالذات اور معمول بہا حجتِ شرعیہ ہے، اور مجتہد کا اجتہاد شرعاً معتبر ہے خواہ وہ حقیقت میں صواب (حق) تک پہنچے یا اس سے خطا ہو جائے۔ چونکہ قیاس ایک قوی حجت ہے اور عمل بالحال (تقریرِ اصول) اس کے مقابلے میں کوئی مستقل حجتِ شرعیہ نہیں ہے، اس لیے مجتہد کے لیے یہ واجب ہے کہ وہ اپنے دل کی گواہی یعنی تحری اور نورِ فراست کا استعمال کرے۔ تحری کے بعد مجتہد کا دل جس قیاس کی طرف مطمئن اور راجح ہو جائے، وہ اسی ایک قیاس کو اختیار کر کے اس پر عمل کرے گا اور

قیاس کو بیکار نہیں چھوڑے گا۔

کتاب کی دو عبارتوں کا معرکہ آراء تعارض اور اس کا حل:

یہاں ایک انتہائی گہرا علمی اشکال (سوال) اٹھایا گیا ہے۔ اشکال یہ ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کی اپنی کتاب کی ماقبل اور مابعد عبارتوں میں صریح تضاد نظر آتا ہے۔ اس سے پچھلی بحث یعنی مسئلہ سؤرِ حمار (گدھے کے جھوٹے پانی) میں مصنف نے خود یہ قاعدہ بیان فرمایا تھا کہ جب قیاسات میں تعارض ہو جائے اور نچلی دلیل کی طرف رجوع ناممکن ہو، تو تقریرِ اصول (عمل بالحال) پر عمل کرنا واجب ہو جاتا ہے۔ جبکہ اس موجودہ عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرما رہے ہیں کہ قیاسوں کے تعارض سے تقریرِ اصول پر عمل نہیں ہوگا بلکہ تحری کر کے کسی ایک قیاس کو اپنایا جائے گا۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم کے محققین نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ان دونوں مسئلوں کی نوعیت میں بنیادی فرق ہے۔ اگر کسی مسئلے میں تعارض کا آغاز اوپر سے ہوا ہو، یعنی پہلے سنتوں میں ٹکراؤ ہوا، پھر اقوالِ صحابہ میں ہوا اور وہ نیچے سرکتا ہوا قیاس تک پہنچ گیا (جیسا کہ مسئلہ سؤرِ حمار میں ہوا تھا)، تو وہاں چونکہ اصل نصوص میں تعارض آچکا ہوتا ہے، اس لیے وہاں تقریرِ اصول (عمل بالحال) پر ہی عمل ہوگا، لیکن اگر کسی مسئلے میں اوپر سے کوئی تعارض واقع نہ ہوا ہو، بایں طور کہ اس مسئلے میں نہ تو کوئی صریح نص (آیت یا حدیث) موجود ہو اور نہ ہی کوئی قولِ صحابی ہو، بلکہ وہ مسئلہ بالکلیہ قیاسی اور اجتہادی ہو، تو ایسے ابتدائی تعارضِ قیاسین میں تساقط نہیں ہوگا بلکہ مجتہد پر تحری کے ذریعے کسی ایک قیاس پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

ابتدائی تعارضِ قیاسین کی دو فقہی مثالیں:

آخر میں اس اجمال کو واضح کرنے کے لیے دو نہایت شاندار اور مادی مثالیں پیش کی جا رہی ہیں جن میں نصوص موجود نہیں ہیں اور مسئلہ خالص قیاسی ہے:

ا۔ دو کپڑوں کا مسئلہ (سترِ عورت): اگر کسی شخص کے پاس کل دو کپڑے ہوں؛ اسے یہ یقین ہو کہ ان میں سے ایک کپڑا پاک (طاہر) ہے اور دوسرا ناپاک (نجس) ہے، مگر متعین طور پر یہ معلوم نہ ہو کہ کون سا پاک ہے اور کون سا ناپاک۔ یہاں دونوں کپڑوں کے پاک ہونے پر قیاسات میں صریح تعارض ہے۔ احناف کے نزدیک اس صورت میں "تعارضا تساقطا" کا قاعدہ جاری کر کے دونوں کپڑوں کو پھینک دینا اور ننگے (برہنہ) نماز پڑھنا شرعاً بالکل درست نہیں ہے۔ کیونکہ شریعت میں نماز کے لیے سترِ عورت کا کوئی متبادل (بدل) موجود نہیں ہے۔ لہٰذا بندے پر لازم ہے کہ وہ تحری کرے، دل کی گواہی سے جس کپڑے کے پاک ہونے کا ظنِ غالب ہو، اسے پہنے اور نماز ادا کرے۔

۲۔دو برتنوں کا مسئلہ (پیاس کی ضرورت): اگر کوئی شخص جنگل یا سفر میں ہو اور اس کے پاس پانی کے صرف دو برتن ہوں؛ اسے پتا ہو کہ ایک برتن کا پانی پاک ہے اور دوسرے کا نجس، مگر وہ مادی طور پر متمیز نہ ہوں۔ اسے پینے کے لیے پانی کی سخت ضرورت ہے اور جان جانے کا خطرہ ہے۔ یہاں بھی قیاسین کا تعارض ہے۔ شریعت کا اصول یہ ہے کہ تعارض کی وجہ سے تساقط کر کے دونوں برتنوں کو بہا دینا اور پیاسا مر جانا حرام ہے۔ چونکہ پینے کے لیے پانی کا کوئی بدل موجود نہیں ہے، اس لیے وہ تحری کرے گا، ایک برتن کے پانی کو طاہر قرار دے کر اسے پی لے گا اور اپنی جان بچائے گا۔

ثُمَّ التَّعَارُضُ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بَيْنَ الْحُجَّتَيْنِ بِإِيجَابِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا ضِدَّ مَا يُوجِبُهُ الْأُخْرىٰ

پھر تعارض صرف اسی وقت متحقق (ثابت) ہوتا ہے کہ ان دو حجتوں میں سے ہر ایک ایسی چیز کو واجب (ثابت) کرے جو دوسری کے واجب کردہ حکم کی ضد ہو،

(عَلَى وَجْهٍ) فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ فِي مَحَلٍّ وَاحِدٍ مَعَ تَسَاوِيهِمَا فِي الْقُوَّةِ۔

اس طور پر کہ وہ دونوں ایک ہی وقت میں اور ایک ہی محل (موضوع) میں ہوں، جبکہ وہ دونوں قوت کے اعتبار سے بھی بالکل مساوی (برابر) ہوں۔

معارضہ کے رکن اور شرائط کا اصولی اجمال:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے عبارت میں تعارض کے رکن اور اس کی شرائط کو الگ الگ خانوں میں بانٹنے کے بجائے ایک ساتھ اجمالاً ذکر فرما دیا ہے۔ علمِ اصول کے ماہرین تفہیم کو آسان کرنے کے لیے ان کی تفصیل یوں بیان کرتے ہیں کہ تعارض کا اصل رکن دراصل "اختلافِ حجتین علی سبیل الممانعت" ہے، یعنی دو ایسی دلیلوں کا پایا جانا جو ایک دوسرے کے شرعی مقتضیٰ کی اس طرح نفی اور ممانعت کریں کہ دونوں کا ایک ساتھ مادی ثبوت ناممکن ہو جائے۔ جبکہ اتحادِ وقت، اتحادِ محل اور تساویِ قوت اس رکن کے تحقق کے لیے بنیادی شرائط ہیں، جن کے بغیر تعارض سرے سے باطل ہو جاتا ہے۔

پہلی شرط: ذات اور وصف کے اعتبار سے تساویِ قوت (قوت کی مساوات):

تعارض قائم ہونے کے لیے یہ پہلی لازمی شرط ہے کہ دونوں نصوص اپنے درجے اور ثبوت میں بالکل برابر ہوں۔ اگر ان کے مابین ذات یا وصف کے اعتبار سے ادنیٰ درجہ کا تفاوت (فرق) بھی موجود ہو، تو قوی دلیل ضعیف کو رد کر دے گی اور تعارض واقع نہیں ہوگا:

❁ **ذات کے اعتبار سے تفاوت:** یہی وجہ ہے کہ احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک خبرِ متواتر اور خبرِ مشہور کے درمیان کبھی تعارض نہیں ہو سکتا؛ کیونکہ متواتر اپنی سندِ ثبوت (ذات) کے اعتبار سے قطعی اور حد درجہ قوی ہے جبکہ مشہور اس کے مقابلے میں ظنی اور ضعیف ہے۔ اسی طرح کتاب اللہ کے خاص حکم اور ایسے عام حکم کے مابین بھی تعارض واقع نہیں ہوگا جس کی تخصیص ہو چکی ہو (عام مخصوص عنہ البعض)، کیونکہ ذات کے وزن میں خاص کا مرتبہ قوی تر ہوتا ہے۔

❁ **وصف کے اعتبار سے تفاوت:** علیٰ ہذا القیاس، نصوص کے ظاہری وصف اور دلالت کی قوت میں فرق ہونے کی وجہ سے کتاب اللہ کے مفسر اور محکم کے درمیان، یا عبارت النص اور اشارت النص کے درمیان بھی تعارض مفقود رہے گا، کیونکہ محکم اور عبارت النص وصفی طور پر زیادہ واضح اور قوی ہونے کے سبب دوسرے پر راجح ہو جاتے ہیں۔

دوسری شرط: اتحادِ وقت (زمانے کی یکسانیت):

دونوں متعارض دلائل کا ایک ہی زمانے اور وقت میں وارد ہونا شرط ہے۔ اگر وقتِ واحد نہ ہو بلکہ ان کے زمانوں میں تقدم و تاخر پایا جائے، تو وہ معارضہ نہیں کہلائے گا بلکہ اسے تاریخِ شریعت کے مطابق ناسخ و منسوخ کا معاملہ قرار دیا جائے گا۔

مثال: شراب کا حکم ہے؛ وہ ابتداءِ اسلام میں مسلمانوں کے لیے بالکل حلال تھی، لیکن بعد کے ادوار میں نازل ہونے والے قطعی احکام کے ذریعے اسے ابدی طور پر حرام کر دیا گیا۔ اب کوئی شخص شراب کی حلت اور حرمت کی روایات کو سامنے رکھ کر یہ ادعا نہیں کر سکتا کہ ان میں تعارض ہے، کیونکہ زمانوں کا فرق ہونے کی وجہ سے حلت کا پہلا حکم منسوخ اور حرمت کا بعد والا حکم ناسخ بن چکا ہے۔

تیسری شرط: اتحادِ محل (موضوع اور جگہ کی یکسانیت):

یہ آخری شرط ہے کہ دونوں متضاد احکام کا نشانہ اور محل بالکل ایک ہی شے یا شخص ہو۔ اگر احکام کے لاگو ہونے کی جگہ (محل) ہی بدل جائے، تو وہاں دلائل کا کوئی ٹکراؤ تسلیم نہیں کیا جائے گا۔

مثال: عقدِ نکاح کا شرعی قانون ہے؛ نکاح کا صیغہ ایک غیر محرم عورت (اجنبیہ) کے حق میں تو حلت (جواز) کو ثابت کرتا ہے، مگر وہی نکاح کسی محرم عورت (جیسے ماں) کے حق میں حلت کو کبھی ثابت نہیں کر سکتا۔ چونکہ اجنبیہ اور ماں دو الگ الگ اور مختلف محل ہیں، اس لیے یہاں حلت اور حرمت کے احکام کا آپس میں کوئی تعارض یا اختلافِ محل کی وجہ سے کوئی ٹکراؤ قائم نہیں ہوتا۔

وَاخْتَلَفَ مَشَائِخُنَا فِي أَنَّ خَبَرَ النَّفْيِ هَلْ يُعَارِضُ خَبَرَ الْإِثْبَاتِ أَمْ لَا؟

اور ہمارے مشائخ نے اختلاف کیا ہے اس بارے میں کہ کیا نفی کی خبر اثبات کی خبر سے معارض ہوتی ہے یا نہیں؟

وَاخْتَلَفَ عَمَلُ أَصْحَابِنَا الْمُتَقَدِّمِينَ فِي ذٰلِكَ فَقَدْ رُوِيَ أَنَّ بَرِيرَةَ أُعْتِقَتْ وَ زَوْجُهَا عَبْدٌ

اور اس بارے میں ہمارے اصحابِ متقدمین کا عمل مختلف رہا ہے، پس روایت کی گئی ہے کہ بریرہ آزاد کی گئیں (اس حال میں کہ) ان کے شوہر غلام تھے،

وَرُوِيَ أَنَّهَا أُعْتِقَتْ وَ زَوْجُهَا حُرٌّ مَعَ اِتِّفَاقِهِمْ عَلَى أَنَّهُ كَانَ عَبْدًا فَأَصْحَابُنَا أَخَذُوا بِالْمُثْبِتِ

اور روایت کی گئی ہے کہ وہ آزاد ہوئیں اور ان کے شوہر آزاد تھے، حالانکہ رواۃ کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ (اصل میں) غلام تھے، تو ہمارے اصحاب نے مثبت (اثبات والی خبر) کو اختیار کیا؛

وَرُوِيَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَزَوَّجَ مَيْمُونَةَ وَهُوَ حَلَالٌ

اور روایت کی گئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت میمونہ سے نکاح کیا اس حال میں کہ آپ حلال تھے،

وَرُوِيَ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَزَوَّجَهَا وَهُوَ مُحْرِمٌ

اور روایت کی گئی ہے کہ آپ ﷺ نے ان سے نکاح کیا اس حال میں کہ آپ محرم تھے،

وَاتَّفَقَتِ الرِّوَايَاتُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ فِي الْحِلِّ الْأَصْلِيِّ فَجَعَلَ أَصْحَابُنَا الْعَمَلَ بِالنَّافِي أَوْلَى

اور روایات اس بات پر متفق ہیں کہ آپ حلِ اصلی میں نہیں تھے، تو ہمارے اصحاب نے نفی (نافی خبر) پر عمل کو اولیٰ قرار دیا،

وَقَالُوا فِي الْجَرْحِ وَالتَّعْدِيلِ أَنَّ الْجَرْحَ أَوْلَى وَهُوَ الْمُثْبِتُ۔

اور انہوں نے جرح وتعدیل میں کہا ہے کہ جرح اولیٰ ہے اور وہ مثبت (امرِ زائد کو ثابت کرنے والی) ہے۔

خبرِ نفی اور خبرِ اثبات کی اصولی حقیقت اور مشائخ کا اختلاف:

(وَاخْتَلَفَ مَشَائِخُنَا فِي أَنَّ خَبَرَ النَّفْيِ ---)

یہاں احناف رحمۃ اللہ علیہم کے مشائخ کے مابین یہ ایک مستقل معرکہ آراء اصولی بحث ہے کہ جب ایک ہی واقعے یا حکم کے بارے میں دو الگ الگ خبریں وارد ہوں، جن میں سے ایک نفی کر رہی ہو اور دوسری اثبات، تو کیا ان کے مابین حقیقی تعارض قائم ہوتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں دو مروجہ مکاتبِ فکر سامنے آتے ہیں:

پہلا مسلک (شیخ ابوالحسن الکرخی اور شوافع رحمۃ اللہ علیہم): ان حضرات کے نزدیک نفی اور اثبات کی خبروں میں سرے سے کوئی حقیقی تعارض ہوتا ہی نہیں ہے۔ ان کا یہ ابدی اصول ہے کہ اثبات ہمیشہ نفی پر مقدم ہوتا ہے، کیونکہ مثبت خبر دینے والے راوی کے پاس ایک زائد علم ہوتا ہے جو نافی کے پاس نہیں ہوتا۔

دوسرا مسلک (عیسیٰ بن ابان اور محققینِ احناف رحمۃ اللہ علیہم): ان کے نزدیک ان دونوں خبروں کے مابین صورتاً اور حقیقتاً تعارض قائم ہوسکتا ہے، احناف رحمۃ اللہ علیہم کی اصطلاح میں خبرِ اثبات (مثبت) سے مراد وہ خبر ہے جو کسی ایسے زائد امر یا صفت کو ثابت کرے جو پہلے سے مروجہ یا موجود نہیں تھی، جبکہ خبرِ نفی (نافی) سے مراد وہ خبر ہے جو اس زائد چیز کی نفی کر کے حکم کو اس کی اصل حالت (طہارت یا اباحتِ اصلیہ) پر برقرار رکھے۔

متقدمین احناف کا دوگنا عملی تعامل اور فقہی مثالیں:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ بیان فرماتے ہیں کہ ہمارے علماء متقدمین (امام ابوحنیفہ اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہم) کا عمل اس اصولی قاعدے کے انطباق میں مختلف رہا ہے۔ انہوں نے بعض جگہوں پر مثبت خبر کو نفی پر ترجیح دی ہے اور بعض جگہوں پر نافی خبر کو مثبت پر مقدم رکھا ہے، جن کی تفصیل درج ذیل دو مروجہ فقہی مسائل سے واضح ہوتی ہے:

۱۔ مسئلہ خیارِ عتق (واقعہ حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا):

شریعت کا اصول ہے کہ جب کوئی شادی شدہ لونڈی (منکوحہ باندی) آزاد کر دی جائے، تو اسے اپنے پرانے نکاح کو برقرار رکھنے یا فسخ کرنے کا ایک شرعی حق ملتا ہے جسے خیارِ عتق کہتے ہیں، احناف رحمۃ اللہ علیہم کا مسلک یہ ہے کہ یہ اختیار عورت کو صرف اسی صورت میں ملتا ہے جب اس کا شوہر غلام ہو، جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک شوہر کے آزاد ہونے پر بھی ملتا ہے اس واقعے میں دو متعارض روایات وارد ہوئیں۔

پہلی روایت (عروہ بن زبیر عن عائشہ رضی اللہ عنہا) کے مطابق جب بریرہ آزاد ہوئیں تو ان کا شوہر غلام تھا۔ یہ نفی کی خبر ہے کیونکہ یہ شوہر کی حریت (آزادی) کی نفی کرتی ہے۔ دوسری روایت (اسود عن عائشہ رضی اللہ عنہا) کے مطابق بریرہ کی آزادی کے وقت ان کا شوہر آزاد ہو چکا تھا۔ یہ اثبات کی خبر ہے کیونکہ یہ شوہر کی آزادی جیسے ایک زائد اور نئے امر کو ثابت کرتی ہے۔ تمام راوی اس بات پر متفق ہیں کہ ان کے شوہر (حضرت مغیث) پہلے غلام ہی تھے، اختلاف صرف آزادی کے وقت کا ہے، احناف رحمۃ اللہ علیہم نے یہاں اثبات والی خبر (مثبت) کو اختیار کیا اور فرمایا کہ: آزادی کے وقت شوہر آزاد ہو چکے تھے تبھی حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بریرہ کو خیارِ عتق دیا۔ پس احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک جب شوہر آزاد ہو کر بھی عورت کو خیار مل گیا، تو شوہر کے غلام ہونے کی صورت میں تو بدرجہ اولیٰ خیارِ عتق قائم رہے گا۔

۲۔ مسئلہ نکاحِ محرم (واقعہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا):

احناف رحمۃ اللہ علیہم کا یہ مروجہ مسلک ہے کہ حالتِ احرام میں حج یا عمرہ کرنے والے کا نکاح کرنا شرعاً بالکل درست اور جائز ہے، اگرچہ احرام کے دوران وطی (جماع) کرنا ناجائز ہے، جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حالتِ احرام میں نکاح سرے سے منعقد ہی نہیں ہوتا۔

اس مسئلے میں بھی دو متضاد روایات سامنے آئیں۔ پہلی روایت (یزید بن الاصم رضی اللہ عنہ) کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے جب نکاح کیا تو آپ حلال ہو چکے تھے۔ یہ مثبت خبر ہے کیونکہ یہ احرام کھلنے یعنی حلال طاری ہونے کے زائد امر کو ثابت کر رہی ہے۔ دوسری روایت (حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ) کے مطابق آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے احرام کی حالت میں ہی نکاح فرمایا تھا، یہ نفی کی خبر ہے کیونکہ یہ حلال ہونے کی نفی کر کے احرام کی حالت کو برقرار رکھتی ہے۔

تمام رواۃ اس بات پر متفق ہیں کہ یہ نکاح حلِ اصلی (احرام باندھنے سے پہلے کی عام حالت) میں نہیں ہوا تھا، بلکہ احرام باندھنے

کے بعد کا واقعہ ہے، احناف رحمہ اللہ علیہم نے یہاں خیارِ عتق کے برعکس نفی والی خبر (نافی) کو اولیٰ قرار دے کر اسے اختیار کیا، اور یہ فیصلہ فرمایا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے احرام کی حالت میں نکاح کیا تھا، لہٰذا احرام میں نکاح جائز ہے۔

جرح وتعدیل میں تعارض کا ابدی اصولی ضابطہ:

نفی اور اثبات کی اس اصولی بحث کا ایک نہایت کارآمد انطباق عدالتی گواہوں یا حدیث کے راویوں کے تزکیہ یعنی جرح وتعدیل پر ہوتا ہے، اگر کسی گواہ یا راوی کے احوال میں ائمہ کے مابین ایسا تعارض پیدا ہو جائے کہ بعض ناقدین کہیں کہ "یہ گواہ مجروح اور فاسق ہے" (جرح)، اور بعض دوسرے کہیں کہ "یہ پکا سچا اور عادل ہے" (تعدیل)، تو احناف رحمہ اللہ علیہم کا یہ فیصلہ ہے کہ ایسی صورت میں جرح کو تعدیل پر فوقیت اور ترجیح دی جائے گی (الجرح اولیٰ)، اور تعدیل کو نفی کی وجہ سے ترک کر دیا جائے گا۔

اس ترجیح کی وجہ یہ ہے کہ جرح دراصل مثبت کا درجہ رکھتی ہے؛ کیونکہ جرح کرنے والا ناقد راوی کے اندر فسق، جھوٹ یا چوری جیسے ایک ایسے پوشیدہ اور زائد امر کو ثابت کر رہا ہوتا ہے جو عام طور پر نظر نہیں آتا، اس کے مدمقابل، تعدیل کرنے والا نافی ہوتا ہے؛ کیونکہ وہ اس زائد عیب کی نفی کر کے گواہ کو اس کی اصل حالت (ظاہری عدالت) پر باقی رکھنے کی کوشش کرتا ہے، چونکہ شریعت کے عام اصولوں میں مثبت خبر نافی خبر پر مقدم ہوتی ہے، اس لیے جرح کو اولیٰ مان کر اس راوی یا گواہ کو مسترد کر دیا جائے گا۔

وَالْأَصْلُ فِي ذٰلِكَ أَنَّ النَّفْيَ مَتٰى كَانَ مِنْ جِنْسِ مَا يُعْرَفُ بِدَلِيلِهٖ

اور مذکورہ مسئلے میں اصل ضابطہ یہ ہے کہ نفی جب ایسی چیز کی جنس سے ہو جو اپنی دلیل سے پہچانی جائے،

أَوْ كَانَ مِمَّا يَشْتَبِهُ حَالُهٗ لٰكِنْ عُرِفَ أَنَّ الرَّاوِيَ اِعْتَمَدَ عَلٰى دَلِيلِ الْمَعْرِفَةِ،

یا اس قبیل سے ہو جس کا حال مشتبہ ہو لیکن یہ معلوم ہو جائے کہ راوی نے دلیلِ معرفت پر اعتماد کیا ہے،

كَانَ مِثْلَ الْإِثْبَاتِ وَ إِلَّا فَلَا - فَالنَّفْيُ فِي حَدِيثِ بَرِيرَةَ مِمَّا لَايُعْرَفُ إِلَّا بِظَاهِرِ الْحَالِ،

تو یہ خبرِ نفی خبرِ اثبات کے مانند (قوت میں برابر) ہوگی، ورنہ نہیں۔ پس حدیثِ بریرہ میں نفی ان چیزوں میں سے ہے جو صرف ظاہرِ حال سے پہچانی جاتی ہے،

فَلَمْ يُعَارِضِ الْإِثْبَاتَ، وَ فِي حَدِيثِ مَيْمُونَةَ مِمَّايُعْرَفُ بِدَلِيلِهٖ، وَ هُوَ هَيْئَةُ الْمُحْرِمِ، فَوَقَعَتِ الْمُعَارَضَةُ

لہٰذا یہ نفی اثبات کے معارض نہ ہوگی۔ اور حدیثِ میمونہ میں نفی اس قبیل سے ہے جو اپنی دلیل سے پہچانی جاتی ہے، اور وہ مُحرِم کی حالت ہے، تو معارضہ واقع ہو گیا،

وَجُعِلَ رِوَايَةُ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهٗ تَزَوَّجَهَا وَ هُوَ مُحْرِمٌ أَوْلٰى مِنْ رِوَايَةِ يَزِيدَ بْنِ الْأَصَمِّ

اور ابنِ عباس کی روایت (کہ آپ نے احرام کی حالت میں نکاح کیا) کو یزید بن الاصم کی روایت سے اولیٰ قرار دے دیا گیا،

لِأَنَّهٗ لَا يَعْدِلُهٗ فِي الضَّبْطِ وَالْإِتْقَانِ- وَ طَهَارَةُ الْمَاءِ وَحِلُّ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ مِنْ جِنْسِ مَا يُعْرَفُ بِدَلِيْلِهٖ،

کیونکہ یزید بن الاصم ضبط اور اتقان میں ابنِ عباس کے برابر نہیں ہیں۔ اور پانی کی طہارت اور طعام وشراب کی حلت اس چیز کی جنس سے ہے جو اپنی دلیل سے جانی جاتی ہے

مِثْلُ النَّجَاسَةِ وَالْحُرْمَةِ، فَيَقَعُ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْخَبَرَيْنِ فِيهِمَا وَ عِنْدَ ذٰلِكَ يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْأَصْلِ-

جیسے نجاست اور حرمت، پس ان دونوں خبروں میں تعارض واقع ہوگا اور اس تعارض کے وقت اصل پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

نفی کی تین اصولی اقسام اور تعارض کا ضابطہ کلیہ:

ماقبل میں بیان کردہ اجمال کے بعد، مصنف رحمۃ اللہ علیہم نے خبرِ نفی اور خبرِ اثبات کے ٹکراؤ کو حل کرنے کے لیے ایک پکا اور ابدی قانون واضح فرمایا ہے۔ احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک نفی کی بنیاد اور اس کے علمی احوال کے اعتبار سے تین صورتیں بنتی ہیں۔ جب تک ان اقسام کو الگ الگ نہ سمجھا جائے، احادیث کا باہمی تعارض حل نہیں ہوسکتا:

۱۔ نفیِ مستند بردلیلِ معرفت (جنسِ ما یعرف بدلیلہ): یہ وہ نفی ہے جہاں راوی کسی چیز کی نفی محض اس لیے نہیں کر رہا ہوتا کہ اسے کوئی نئی بات معلوم نہیں ہوئی، بلکہ وہ نفی کسی مادی، حسی یا شرعی نشانی اور علامت کو دیکھ کر کرتا ہے۔ چونکہ اس نفی کے پیچھے ایک باقاعدہ مشاہدہ اور دلیل موجود ہوتی ہے، اس لیے احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک یہ قوت اور وزن میں بالکل خبرِ اثبات کے برابر مانی جاتی ہے۔ چنانچہ ایسی نفی کا جب اثبات سے مقابلہ ہوگا تو ان کے مابین حقیقی تعارض قائم ہو جائے گا۔

۲۔ نفیِ مستند برظاہرِ حال (استصحابِ حال): یہ وہ نفی ہے جہاں راوی کے پاس نفی ثابت کرنے کے لیے کوئی نئی دلیل نہیں ہوتی، بلکہ وہ صرف پرانی حالت کو برقرار رکھتے ہوئے (استصحابِ حال) خبر دیتا ہے۔ یعنی وہ کہتا ہے کہ "چونکہ مجھے کسی نئی تبدیلی کا علم نہیں ہوا، اس لیے میں نفی کر رہا ہوں"۔ احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک یہ نفی شریعت میں کوئی مستقل اور مضبوط حجت نہیں ہے۔ لہٰذا، جب اس کا مقابلہ کسی ایسی خبرِ اثبات سے ہو جس کا راوی ایک نیا اور پکا علم لے کر آ رہا ہو، تو ان کے مابین کوئی تعارض قائم نہیں ہوتا، اور اثبات والی خبر کو بلا جھجک مقدم کر کے نفی کو رد کر دیا جاتا ہے۔

۳۔ نفیِ مشتبہ الحال: یہ وہ درمیانی صورت ہے جہاں خبر سنتے ہی یہ فیصلہ کرنا ناممکن ہو کہ راوی کی نفی دلیل پر مبنی ہے یا محض استصحابِ حال پر۔ یہاں مجتہد پر تحقیق (تنقیحِ حال) واجب ہوتی ہے۔ اگر تحقیق کے بعد پتا چلے کہ راوی کے پاس واقعی کوئی دلیلِ معرفت تھی، تو تعارض مانا جائے گا؛ اور اگر پتا چلے کہ وہ محض ظاہرِ حال پر بول رہا تھا، تو اثبات کو ترجیح دی جائے گی۔

حدیثِ بریرہ اور حدیثِ میمونہ کا تقابلی حل:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ تینوں اصولی قواعد کو انہی دو مشہور مروجہ مثالوں پر منطبق کر کے احناف رحمۃ اللہ علیہم کے طریقۂ استدلال کو راسخ فرمایا

ہے:

حدیثِ بریرہ رضی اللہ عنہا کا تصفیہ: حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کی آزادی کے وقت ان کے شوہر کے غلام ہونے کی جو نفی کی روایت تھی، وہ محض ظاہرِ حال پر مبنی تھی؛ کیونکہ راوی نے شوہر کو پہلے سے غلام دیکھا تھا، اس لیے اس نے بغیر کسی نئی دلیل کے پرانی حالت پر استصحاب کرتے ہوئے نفی کی خبر دے دی۔ اس کے مدمقابل، شوہر کے آزاد ہونے کی خبر اثبات تھی جو ایک نئے واقعے کو ثابت کر رہی تھی۔

چونکہ ظاہرِ حال پر مبنی نفی اثبات کا مقابلہ نہیں کر سکتی، اس لیے احناف نے یہاں تعارض کو باطل قرار دیتے ہوئے اثبات والی خبر کو اپنایا اور یہ مانا کہ آزادی کے وقت ان کا شوہر آزاد ہو چکا تھا۔

حدیثِ میمونہ رضی اللہ عنہا کا تصفیہ: اس کے برعکس، حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہما کی وہ روایت جس میں انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حالتِ احرام میں نکاح کرنے کی نفی فرمائی تھی (یعنی احلال کی نفی)، وہ محض استصحاب پر نہیں تھی بلکہ وہ دلیلِ معرفت پر مبنی تھی۔ وہ دلیل ہیئتِ محرم تھی؛ یعنی ابنِ عباس رضی اللہ عنہما نے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو باقاعدہ سلے ہوئے کپڑوں سے باہر، سر کھولے ہوئے اور احرام کی مخصوص حسی ہیئت میں دیکھا تھا۔ چونکہ یہ نفی دلیلِ حسی پر قائم تھی، اس لیے یہ یزید بن الاصم رضی اللہ عنہ کی مثبت روایت (کہ آپ حلال تھے) کے ساتھ حقیقی تعارض میں آ گئی۔ جب تعارض پکا ہو گیا تو احناف رحمۃ اللہ علیہم نے ترجیح کے مروجہ اصولوں کے تحت راوی کے اوصاف کو دیکھا، چونکہ حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہما علمی مرتبے، حافظے، ضبط اور اتقان میں یزید بن الاصم سے کہیں زیادہ فائق اور اعلیٰ ہیں، اس لیے احناف رحمۃ اللہ علیہم نے یزید بن الاصم رضی اللہ عنہ کی مثبت روایت کو متروک قرار دے کر ابنِ عباس رضی اللہ عنہما کی نفی والی روایت کو ترجیح دی اور حالتِ احرام میں نکاح کے جواز کا فیصلہ فرمایا۔

پانی کی طہارت اور طعام کی حلت کا نفیس ضابطہ:

(وَطَهَارَةُ الْمَاءِ وَحِلِّ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ--)

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے نفی و اثبات کے اس قاعدے کا دائرہ فقہی احکام یعنی پانی کی طہارت اور طعام و شراب کی حلت تک وسیع فرمایا ہے۔ شریعت میں پانی کی طہارت اور کھانے پینے کی اشیاء کا حلال ہونا ان چیزوں کی جنس سے ہے جو اپنی خاص دلیلوں سے پہچانی جاتی ہیں۔ فرض کریں کہ ایک برتن میں پانی موجود ہے، ایک عادل شخص خبر دیتا ہے کہ "یہ پانی پاک ہے" (یہ نفیِ نجاست ہے)، اور دوسرا عادل شخص خبر دیتا ہے کہ "یہ پانی ناپاک ہے" (یہ اثباتِ نجاست ہے)۔ احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک یہاں تعارض کی مندرجہ ذیل دو صورتیں نکلتی ہیں:

1-: اگر پاک کہنے والے (نافی) کی خبر محض اس استصحاب پر ہو کہ پانی اصلِ خلقت میں پاک ہی ہوتا ہے اور اس نے کوئی نئی چیز نہیں دیکھی، تو ناپاک کہنے والے کی خبر (مثبت) کو ترجیح دی جائے گی؛ کیونکہ اس کے پاس نجاست دیکھنے کا نیا علم موجود ہے جو نفی پر معارض نہیں ہو سکتا۔

2-: لیکن، اگر پاک کہنے والے راوی کے پاس بھی ایک مستقل دلیلِ معرفت ہو؛ مثلاً وہ گواہی دے کہ "یہ پانی ایک ایسے دریا یا چشمے سے نکالا گیا ہے جس کی طہارت کی میں خود اپنی نگرانی میں حفاظت کر رہا تھا اور اس میں نجاست گرنا ناممکن ہے"- تو اب یہ نفی محض ظاہرِ حال پر نہیں رہی بلکہ دلیل پر مبنی ہو کر اثباتِ نجاست کی خبر کے قوت میں برابر ہو چکی ہے۔ جب یہ دونوں خبریں دلیل پر قائم ہو کر آپس میں برابر ٹکرا جائیں گی، تو احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک یہ تعارضِ کامل کہلائے گا، اور چونکہ یہاں کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کی کوئی مادی وجہ باقی نہیں رہتی، اس لیے یہ دونوں خبریں اس خاص مقام پر ساقط ہو جائیں گی اور مجتہد پر اَلعَمَلُ بِالْأَصْلِ یعنی طہارتِ اصلیہ اور اباحتِ اصلیہ کے مروجہ قاعدے کے تحت پانی کو پاک مان کر اس پر عمل کرنا واجب ہو جائے گا۔

وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ رَجَّحَ بِفَضْلِ عَدَدِ الرُّوَاةِ لِأَنَّ الْقَلْبَ إِلَيْهِ أَمْيَلُ

اور لوگوں میں سے بعض وہ ہیں جنہوں نے رواۃ کے عدد (تعداد) کی زیادتی کے ساتھ ترجیح دی ہے، اس لئے کہ دل اس کی طرف زیادہ مائل ہوتا ہے،

وَ بِالذُّكُورَةِ وَالْحُرِّيَّةِ فِي الْعَدَدِ دُونَ الْأَفْرَادِ لِأَنَّ بِهٖ تَتِمُّ الْحُجَّةُ

اور (انہوں نے) ترجیح دی ہے عدد میں ذکورۃ (مرد ہونا) اور حریت (آزاد ہونا) کے ساتھ نہ کہ افراد (واحد) میں، اس لئے کہ اس کی وجہ سے حجت تمام ہوتی ہے

فِي الْعَدَدِ وَاسْتَدَلَّ بِمَسَائِلِ الْمَاءِ إِلَّا أَنَّ هٰذَا مَتْرُوكٌ بِإِجْمَاعِ السَّلَفِ-

عدد (نصابِ شہادت) میں، اور (ان حضرات نے) استدلال کیا ہے پانی کے مسائل سے، مگر یہ (طریقۂ ترجیح) سلف کے اجماع سے بالکل متروک ہے۔

کثرتِ عدد، ذکورۃ اور حریت سے ترجیح کا مسلک:

(وَمِنَ النَّاسِ مَنْ رَجَّحَ۔۔) یہاں مصنف رحمۃ اللہ علیہ دو متعارض اخبارِ واحدہ کے مابین ترجیح کے اسباب بیان کرتے ہوئے بعض حضرات کا رد فرما رہے ہیں۔ بعض ائمہ اصول – جیسے ابو عبداللہ جرجانی، شیخ ابوالحسن الکرخی رحمۃ اللہ علیہما، اور بعض اصحابِ شافعی رحمۃ اللہ علیہم کا یہ موقف ہے کہ اگر دو حدیثیں آپس میں ٹکرا جائیں، تو اس حدیث کو دوسری پر ترجیح حاصل ہوگی جس کے نقل کرنے والے راویوں کی تعداد (عدد) زیادہ ہو؛ کیونکہ انسانی عقل اور دل کا یہ فطری تقاضا ہے کہ وہ کثرتِ تعداد کی طرف زیادہ مائل اور مطمئن ہوتا ہے۔

اسی طرح ان حضرات کے نزدیک راوی کا مرد ہونا (ذکورۃ) اور آزاد ہونا (حریت) بھی ترجیح کا باعث بنتا ہے، مگر اس کے لیے انہوں نے یہ کڑی شرط لگائی ہے کہ یہ ترجیح صرف اس وقت ہوگی جب مقابلہ راویوں کے مجموعی عدد (جیسے دو مردوں کا دو عورتوں سے) کے درمیان ہو، اکیلے اکیلے افراد (افرادِ واحد) میں نہ ہو۔ بایں طور کہ اگر ایک خبر کے راوی دو مرد ہوں اور اس کے برعکس متعارض خبر کے راوی دو عورتیں ہوں، تو مردوں کی خبر راجح ہوگی۔

اسی طرح دو آزاد راویوں کی خبر دو غلام راویوں کی خبر پر مقدم ہوگی۔ لیکن اگر مقابلہ محض ایک مرد اور ایک عورت کے مابین ہو، تو وہاں مرد ہونے کی وجہ سے اس کی خبر کو ترجیح نہیں دی جائے گی؛ کیونکہ روایات میں اکیلا راوی خود ایک مستقل فرد ہوتا ہے، وہاں عدالتی گواہی (شہادت) کی طرح مرد اور عورت کا کوئی باقاعدہ شرعی نصاب متعین نہیں ہے جہاں حجت مکمل کرنے کے لیے دو عورتوں کو ایک مرد کے برابر لایا جائے۔

مسائلِ ماء اور طعام سے قائلین کا استدلال:

ان حضرات نے اخبارِ واحدہ میں کثرتِ عدد اور اوصافِ راوی سے ترجیح دینے پر امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب المبسوط کے "کتاب الاستحسان" میں مذکور مادی فقہی مسائل سے استدلال کیا ہے۔ وہاں یہ اصول لکھا ہے کہ اگر نماز کا وقت تنگ ہو اور ایک برتن میں پانی ہو، اب ایک آدمی خبر دے کہ "یہ پانی پاک ہے" اور اس کے مدمقابل دو آدمی آ کر خبر دیں کہ "یہ پانی ناپاک (نجس) ہے"، یا کھانے کے معاملے میں ایک آدمی حلت کی اور دو آدمی حرمت کی خبر دیں، تو احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک دو آدمیوں کی خبر کو ترجیح حاصل ہوتی ہے۔

اسی طرح وہاں دو آزاد مردوں کی خبر کو دو غلاموں کی خبر پر، اور دو مردوں کی خبر کو دو عورتوں کی خبر پر ترجیح دی گئی ہے۔ ان حضرات کا کہنا ہے کہ جب پانی اور کھانے جیسے شرعی مسائل میں کثرتِ عدد، ذکورۃ اور حریت کو ترجیح مل رہی ہے، تو عام اخبار و احادیث کے تعارض میں بھی اسی اصول کو جاری ہونا چاہیے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا محققانہ رد اور سلف صالحین کا ابدی ضابطہ:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ متن کے آخری جملے "إِلَّا أَنَّ هَذَا مَتْرُوكٌ بِإِجْمَاعِ السَّلَفِ" کے ذریعے ان حضرات کے پورے استدلال کو مسترد کرتے ہوئے احناف رحمۃ اللہ علیہم کا مستند اصول واضح فرماتے ہیں۔ احناف رحمۃ اللہ علیہم فرماتے ہیں کہ احادیثِ مبارکہ کے تعارض کے وقت محض راویوں کی گنتی زیادہ ہونے، یا ان کے مرد یا آزاد ہونے کو ترجیح کی بنیاد بنانا سلف صالحین کے پکے اجماع کے خلاف اور شریعت میں بالکل متروک ہے۔

خیر القرون کے سلف صالحین اور محدثین کا یہ تعامل رہا ہے کہ انہوں نے روایات کے ٹکراؤ کے وقت ہمیشہ راوی کے ان ذاتی اوصافِ کمال کو ترجیح کی وجہ بنایا ہے جن کا تعلق براہِ راست روایت کی پختگی سے ہے، جیسے راوی کا حد درجہ صاحبِ ضبط و اتقان ہونا، اس کی عدالت کا اعلیٰ ہونا، اور اس کا دیگر ثقہ رواۃ کے مقابلے میں زیادہ محتاط ہونا۔

جہاں تک پانی یا کھانے کے مسائل کا تعلق ہے، تو وہاں دو آدمیوں کی بات کو ترجیح کثرتِ عدد کی وجہ سے نہیں دی گئی، بلکہ اس لیے دی گئی ہے کیونکہ وہاں نجاست اور حرمت کے خبر دینے والے اپنے ساتھ ایک امرِ زائد (نیا علم) ثابت کر رہے ہوتے ہیں جو پاک کہنے

والے کے پاس نہیں ہوتا، لہذا وہ بحث خبرِ نفی اور خبرِ اثبات کے اصول سے تعلق رکھتی ہے نہ کہ محض راویوں کے عدد سے۔ شریعت کا یہ پکا قانون ہے کہ روایتِ حدیث کے باب میں کثرتِ رواۃ یا ذکورۃ کو کوئی ذاتی فضیلت حاصل نہیں ہے، اسی لیے سلف کے ہاں ایک پکے، عادل اور ضابط فقیہ راوی کی اکیلی حدیث، دس عام غافل راویوں کی روایات پر ہمیشہ بھاری اور راجح مانی جاتی ہے۔

فَصْلٌ وَهٰذِهِ الْحُجَجُ بِجُمْلَتِهَا تَحْتَمِلُ الْبَيَانَ وَهٰذَا بَابُ الْبَيَانِ

یہ فصل ہے، اور یہ حجتیں (دلائل) اپنی تمام اقسام کے ساتھ بیان کا احتمال رکھتی ہیں، اور یہ بیان کا باب ہے،

وَ هُوَ عَلَى خَمْسَةِ أَوْجُهٍ بَيَانُ تَقْرِيرٍ وَ بَيَانُ تَفْسِيرٍ وَ بَيَانُ تَغْيِيرٍ وَ بَيَانُ تَبْدِيلٍ وَ بَيَانُ ضَرُورَةٍ

اور بیان پانچ قسم (وجوہ) پر ہے: بیانِ تقریر، بیانِ تفسیر، بیانِ تغییر، بیانِ تبدیل، اور بیانِ ضرورت،

أَمَّا بَيَانُ التَّقْرِيرِ فَهُوَ تَوْكِيدُ الْكَلَامِ بِمَا يَقْطَعُ احْتِمَالَ الْمَجَازِ أَوِ الْخُصُوصِ

بہرحال بیانِ تقریر پس وہ کلام کو مؤکد کرنا ہے ایسی چیز کے ساتھ جو مجاز یا خصوص کے احتمال کو بالکل ختم کر دے،

فَيَصِحُّ مَوْصُولًا وَمَفْصُولًا بِالْإِتِّفَاقِ وَكَذٰلِكَ بَيَانُ التَّفْسِيرِ وَهُوَ بَيَانُ الْمُجْمَلِ وَالْمُشْتَرَكِ۔

پس بیانِ تقریر صحیح ہوتا ہے موصولاً اور مفصولاً بالاتفاق، اور اسی طرح بیانِ تفسیر (کا حکم بھی ہے) اور وہ مجمل اور مشترک کا بیان ہے۔

لفظِ بیان کے لغوی و اصطلاحی معنی:

(فَصْلٌ وَهٰذِهِ الْحُجَجُ بِجُمْلَتِهَا۔۔) ماقبل میں شریعت کے جو بنیادی دلائل (کتاب اللہ اور سنت) اپنی تمام تر اقسام کے ساتھ گزر چکے ہیں، ان تمام حجج میں شریعت کی طرف سے وضاحت اور بیان کا احتمال موجود ہوتا ہے، اسی مصلحت کے پیشِ نظر مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں سے مستقل باب البیان کا آغاز فرمایا ہے۔

لغت کے اعتبار سے "بیان" کے معنی "ظاہر کرنا" (متعدی) اور "ظاہر ہونا" (لازم) دونوں طرح مستعمل ہیں۔ جیسے قرآنِ پاک میں متعدی کی مثال: عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ہے، یعنی اللہ تعالیٰ نے انسان کو اپنے مافی الضمیر کے اظہار کا طریقہ سکھایا۔ اور لازم کی مثال عربی کا یہ جملہ ہے: بَانَ لِي هٰذَا الْكَلَامُ یعنی میرے سامنے یہ کلام بالکل ظاہر اور واضح ہو گیا۔

اصطلاحِ اصولیین میں مخاطب کے سامنے کلام کی اصل مراد کو ظاہر کرنے یا واضح کرنے کو بیان کہا جاتا ہے، اور احناف رحمۃ اللہ علیہم کے

نزدیک اس کی پانچ مروجہ قسمیں ہیں: بیانِ تقریر، بیانِ تفسیر، بیانِ تغییر، بیانِ تبدیل، اور بیانِ ضرورت۔

بیانِ تقریر کی تعریف اور مثالیں:

(أَمَّا بَيَانُ التَّقْرِيرِ فَهُوَ تَوْكِيدُ الْكَلَامِ۔۔) بیان کی پہلی قسم بیان تقریر ہے، متن کے مطابق، بیانِ تقریر اس بیان کو کہتے ہیں جس میں اصل کلام کے ساتھ کوئی ایسا تاکیدی لفظ جوڑ دیا جائے جو کلام کے اندر سے مجاز (غیر حقیقی معنی) یا خصوص (تخصیص) کے پیدا ہونے والے ہر پوشیدہ احتمال کو جڑ سے کاٹ دے۔ اس کی دو مروجہ مثالیں پیش کی جاتی ہیں:

❁ **پہلی مثال (دفعِ مجاز):** اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ لغت میں "طائر" پرندے کو کہتے ہیں، مگر مجازاً یہ لفظ ہر تیز رفتار چیز یا پیغام پہنچانے والے ڈاکیہ کے لیے بھی بولا جاتا ہے۔ چونکہ کلام میں مجاز کا وہم موجود تھا، اس لیے شریعت نے ساتھ ہی بِجَنَاحَيْهِ (اپنے دو پروں سے اڑنے والا) کا بیانِ تقریر جوڑ دیا، جس سے مجاز کا احتمال قطعی ختم ہو گیا اور مادی پرندے کا حقیقی معنی متعین ہو گیا۔

❁ **دوسری مثال (دفعِ خصوص):** قرآنی آیت ہے ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ﴾ یہاں لفظِ ملائکہ جمع کا صیغہ ہے جو اپنے عموم کی وجہ سے تمام فرشتوں کو شامل ہے۔ مگر لغتِ عرب میں یہ احتمال قائم تھا کہ شاید یہاں سب فرشتے مراد نہ ہوں، کیونکہ بسا اوقات جمع بول کر اس کے کچھ مخصوص افراد (بعض) بھی مراد لے لیے جاتے ہیں۔ لیکن جب کلام کے آخر میں "كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ" (وہ سب کے سب اکٹھے) کا تاکیدِ تقریری صیغہ لایا گیا، تو تخصیص کا وہم دور ہو گیا اور یہ پکا مقرر ہو گیا کہ ایک بھی فرشتہ سجدے سے پیچھے نہیں رہا تھا۔

بیانِ تفسیر اور مجمل و مشترک کا حل:

(وَكَذَلِكَ بَيَانُ التَّفْسِيرِ وَهُوَ بَيَانُ الْمُجْمَلِ وَالْمُشْتَرَكِ۔۔۔)

بیان کی دوسری قسم بیان تفسیر ہے، احناف کے اصول کے مطابق، بیانِ تفسیر اس بیان کو کہتے ہیں جو کسی ایسے کلام کے سامنے لایا جائے جس کا مفہوم اپنی ذات میں حد درجہ پوشیدہ ہو، اور یہ بیان اس کے باطنی خفاء اور ابہام کو دور کر دے۔ یہ بیان بنیادی طور پر نصوص کے مجمل اور مشترک الفاظ کے ابہام کو کھولنے کے لیے آتا ہے۔

❁ **مجمل کی مثال:** قرآنِ مجید کی آیت ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾، اپنے ثبوت میں مجمل ہے؛ کیونکہ اس نص میں صرف نماز قائم کرنے اور زکوۃ دینے کا ایک عمومی حکم دیا گیا ہے، لیکن نماز کا مروجہ طریقہ، اس کی رکعات کی ترکیب، اور زکوۃ کے نصاب کی مقدار وغیرہ کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے اقوال اور عملی افعال کے ذریعے اس مجملیت کو کھول کر واضح فرمایا، اس لیے سنت کا یہ بیان بیانِ تفسیر کہلائے گا۔

❁ **مشترک کی مثال:** قرآن میں طلاق کی عدت کے لیے "ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ" کا لفظ آیا ہے، جہاں "قروء" کا لفظ لغتِ عرب میں

حیض اور طہر (پاکی) دونوں کے مابین مشترک ہونے کی وجہ سے مخفی تھا۔ لیکن حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے صریح ارشاد "طلاق الامة تطلیقتان وعدتها حیضتان" (باندی کی طلاق دو اور اس کی عدت دو حیض ہے) کے ذریعے یہ مادی تفسیر فرمادی کہ یہاں قروء سے مراد حیض ہی ہے، جس سے مشترک کا خفاء دور ہو گیا۔

موصولاً اور مفصولاً کا اصولی ضابطہ اور ائمہ کا اختلاف:

(فَيَصِحُّ مَوْصُولًا وَمَفْصُولًا بِالْاِتِّفَاقِ۔۔) مصنف رحمۃ اللہ علیہ متن کے آخر میں ایک نہایت اہم عدالتی وفقہی ضابطہ بیان فرماتے ہیں کہ بیانِ تقریر اور بیانِ تفسیر دونوں بالاتفاق موصولاً اور مفصولاً صحیح اور جائز ہیں۔

موصولاً کا مطلب یہ ہے کہ اصل کلام کے ساتھ ہی ملا کر بنا کسی وقفے کے وضاحت بیان کردی جائے، جیسے "وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ" کے ساتھ بِجَنَاحَيْهِ اور "فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ" کے ساتھ "کلھم اجمعون" کا آنا موصولاً کی مثال ہے۔

اور مفصولاً کا مطلب یہ ہے کہ اصل کلام کے نازل ہونے کے کچھ عرصے بعد (جدا کرکے) اس کی وضاحت سامنے لائی جائے، جیسے قرآنی آیاتِ صلوۃ وزکوۃ اور قروء کے نازل ہونے کے طویل عرصے بعد احادیثِ نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ذریعے ان کا تفسیری مقتضی مفصولاً ظاہر کیا گیا۔

جہاں تک فقہی مذاہب کا تعلق ہے، تو احناف اور شوافع رحمۃ اللہ علیہم کا اس بات پر پکا اصولی اتفاق ہے کہ بیانِ تقریر اور بیانِ تفسیر دونوں حالتوں میں (خواہ کلام کے ساتھ جڑا ہو یا زمانے کے فاصلے کے بعد جدا ہو) شرعاً مکمل درست اور معتبر مانے جائیں گے۔ اس کے برعکس، اکثر معتزلہ، حنابلہ کے کبار ائمہ، اور بعض شوافع رحمۃ اللہ علیہم کے اصولیین اس بات کے قائل ہیں کہ بیانِ تفسیر کا مفصولاً (اصل کلام سے جدا اور تاخیر کے ساتھ) واقع ہونا شریعت کے قواعد میں جائز نہیں ہے، مگر احناف رحمۃ اللہ علیہم کا راجح اور مروجہ مسلک جمہور شوافع رحمۃ اللہ علیہم کے ساتھ مل کر مفصولاً کے جواز پر ہی قائم ہے۔

فَأَمَّا بَيَانُ التَّغْيِيرِ فَنَحْوُ التَّعْلِيقِ وَالِاسْتِثْنَاءِ فَإِنَّمَا يَصِحُّ بِشَرْطِ الْوَصْلِ

اور لیکن بیانِ تغییر جیسے تعلیق (شرط لگانا) اور استثناء (جدا کرنا)، پس یہ دونوں صرف شرطِ وصل (کلام کے ساتھ متصل ہونے) کے ساتھ ہی جائز ہیں،

وَاخْتُلِفَ فِي خُصُوصِ الْعُمُومِ فَعِنْدَنَا لَا يَقَعُ مُتَرَاخِيًا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ

اور عام کی تخصیص کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے، سو ہمارے نزدیک تراخی (وقفے اور تاخیر) کے ساتھ تخصیص جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک

يَجُوزُ فِيهِ التَّرَاخِي وَهَذَا بِنَاءٌ عَلَى أَنَّ الْعُمُومَ مِثْلُ الْخُصُوصِ عِنْدَنَا فِي إِيجَابِ الْحُكْمِ قَطْعًا

اس میں تراخی جائز ہے، اور یہ اختلاف اس اصولی بنیاد پر مبنی ہے کہ عام، حکم کو قطعی طور پر ثابت کرنے میں ہمارے نزدیک خاص کے مثل ہے،

وَ بَعْدَ الْخُصُوصِ لَايَبْقَى الْقَطْعُ۔ فَكَانَ تَغَيُّرًا مِنَ الْقَطْعِ إِلَى الِاحْتِمَالِ

اور تخصیص کے بعد (عام میں) وہ قطعیت باقی نہیں رہتی، لہذا یہ قطعیت سے احتمال (ظنیت) کی طرف انتقال ہوگا،

فَتَقَيَّدَ بِشَرْطِ الْوَصْلِ۔

اسی وجہ سے یہ بیانِ تغییر وصل کی شرط کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔

بیانِ تغییر کی حقیقت اور تعلیق واستثناء کی عملی امثال:

تیسری قسم بیان تغییر ہے، بیان تغییر اس بیان کو کہتے ہیں جو ماقبل والے کلام کو بدل دے۔

تعلیق اور استثناء چونکہ اپنے سے پہلے آنے والے بنیادی کلام (صدرِ کلام) کے مقتضیٰ اور اصلی حکم کو بدل کر متغیر کر دیتے ہیں، اسی وجہ سے فخر الاسلام البزدوی اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ان کا اصطلاحی نام "بیانِ تغییر" رکھا ہے۔ شرح میں اس کے مادی ثبوت کے لیے دو بنیادی مثالیں پیش کی جاتی ہیں:

تعلیق کی مثال: اگر کوئی شخص کہے" انت طالق ان دخلت الدار " (تمہیں طلاق ہے اگر تم گھر میں داخل ہوؤ)۔ یہاں" ان دخلت الدار " کے شرطیہ جملے نے صدرِ کلام (انت طالق) کو متغیر کر دیا۔ کیونکہ اگر یہ شرط نہ لگائی جاتی تو طلاق فی الفور (علی الفور) تنجیز کے ساتھ واقع ہو جاتی، مگر شرط نے اسے تنجیز سے بدل کر دخولِ دار پر معلق کر دیا۔ قاضی امام ابوزید اور شمس الائمہ السرخسی رحمۃ اللہ علیہما اس تعلیق کو بیانِ تغییر کے بجائے "بیانِ تبدیل" میں شمار کرتے ہیں۔

استثناء کی مثال: اگر کوئی شخص عدالتی اقرار کرے" لفلان علیّ الف درهم الا مائة "(فلاں کے مجھ پر ایک ہزار درہم واجب ہیں مگر سو درہم)۔ یہاں" الا مائة " نے صدرِ کلام کے اصلی مقتضیٰ (جو کہ پورے ایک ہزار درہم کا اقرار تھا) کو بدل کر نو سو درہم کی مراد میں متغیر کر دیا۔ لہذا، استثناء دونوں فریقوں کے نزدیک بالاتفاق بیانِ تغییر کی واضح مثال ہے۔

شرطِ وصل کی اصطلاحی تعریف اور منفصل استثناء کا رد:

احناف اور جمہور علماء رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک بیانِ تغییر (تعلیق واستثناء) کا درست ہونا صرف اسی وقت معتبر مانا جائے گا جب وہ اصل کلام کے ساتھ متصلاً (جڑا ہوا) ہو، منفصلاً (وقفے کے ساتھ) کہنا شرعاً باطل ہے۔ اتصال سے مراد وہ حقیقی جڑنا ہے جسے عرفِ عام میں جدائی (انفصال) نہ کہا جاتا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ کلام کے دوران اگر راوی کو سانس لینے، کھانسی اٹھنے یا چھینک آنے کی وجہ سے مجبوری کا ادنیٰ وقفہ پیش آ جائے، تو اسے اصولاً انفصال نہیں سمجھا جائے گا۔ تعلیق اور استثناء کے لیے اتصال کی عقلی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں اپنی ذات میں کلامِ غیر مستقل (ادھورے جملے) ہوتے ہیں، اور جب تک یہ اپنے ماقبل سے جڑے نہ ہوں، ان سے کوئی مفید معنی حاصل نہیں ہو سکتا۔

جمہور علماء کے برخلاف، سعید بن منصور نے حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہما کا یہ تفرد اور شاذ مذہب نقل کیا ہے کہ "ان شاء اللہ" کے ذریعے استثناء کرنا ایک سال کے طویل وقفے (منفصلاً) کے بعد بھی درست ہے۔ انہوں نے اس پر قرآنِ مجید کی آیت " وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ " سے استدلال کیا ہے۔ اس کا پسِ منظر یہ ہے کہ جب مشرکینِ مکہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اصحابِ کہف کے غار میں قیام کی مدت کا پوچھا، تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان شاء اللہ کہنا بھولتے ہوئے فرمایا: " غداً اجیبکم " (میں کل تمہیں جواب دوں گا)۔

چنانچہ بطورِ تنبیہ ایک عشرہ (دس دن) تک وحی منقطع رہی، جس سے کفار نے غلط فہمیاں پھیلائیں۔ آخرکار جب آیت " وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ " نازل ہوئی، تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسی وقت ان شاء اللہ کہا، جو بظاہر کلامِ سابق سے منفصل استثناء تھا۔ احناف اور جمہور محدثین رحمۃ اللہ علیہم اس کا یہ محققانہ جواب دیتے ہیں کہ ابنِ عباس کی طرف منسوب یہ روایت اصولِ حدیث کے اعتبار سے صحیح نہیں ہے، اور آیت کا اصل مقصد یاد آنے پر اللہ کا ذکر کرنا ہے نہ کہ عدالتی کلام میں ایک سال بعد استثناء کا دروازہ کھولنا۔

تخصیصِ عموم میں احناف اور شوافع کا اصولی اختلاف اور اس کی بناء:

جب عام کلام میں سے کچھ افراد کو باہر نکالا جائے تو اسے تخصیصِ عموم کہتے ہیں۔ اگر یہ تخصیص کلام کے ساتھ ہی جوڑ کر متصلاً کی جائے، تو یہ بالاتفاق جائز ہے۔ اختلاف اس صورت میں ہے جب تخصیصِ عموم متراخیاً (کچھ عرصے کے وقفے یا دوسری دلیل کے ذریعے) کی جائے۔

- **احناف رحمۃ اللہ علیہم کا موقف:** ہمارے نزدیک تراخی (وقفے) کے ساتھ تخصیص کرنا قطعی طور پر ناجائز ہے۔
- **امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا موقف:** ان کے نزدیک متراخیاً یعنی تاخیر کے ساتھ بھی تخصیص کرنا بالکل جائز ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جملہ **وَهَٰذَا بِنَاءً عَلَى...** سے اس معرکہ آراء اختلاف کی اصل وجہ (بناءِ اختلاف) کو واضح فرمایا ہے، جو درج ذیل دو متضاد اصولی بنیادوں پر قائم ہے:

احناف رحمۃ اللہ علیہم کی اصل: ہمارے نزدیک عام لفظ (قبل التخصیص) اپنے تمام افراد کو شامل کرنے اور حکم ثابت کرنے میں خاص لفظ کی طرح قطعی الثبوت ہوتا ہے۔ جب اس عام میں تخصیص کی جاتی ہے، تو اس کی وہ قطعی شان ختم ہو جاتی ہے اور وہ ظنی بن جاتا ہے۔ چونکہ تخصیص نے کلام کو قطعیت سے بدل کر ظنیت کے احتمال میں منتقل کر دیا، اس لیے تخصیص احناف کے ہاں "بیانِ تغییر" بن گئی۔ اور چونکہ بیانِ تغییر کے لیے متصل ہونا شرط ہے، اس لیے احناف کے نزدیک تخصیصِ عموم کا متصل ہونا بھی لازمی ٹھہرا۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی اصل: ان کے نزدیک عام لفظ شروع ہی سے (قبل التخصیص بھی) ظنی اور احتمالی ہوتا ہے، اور تخصیص کے بعد بھی وہ ظنی ہی برقرار رہتا ہے۔ چونکہ تخصیص سے کلام کی ذاتی نوعیت (قطعیت یا ظنیت) میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی، اس لیے تخصیص امام شافعی کے نزدیک بیانِ تغییر نہیں بلکہ "بیانِ تقریر" (حکم کو پکا کرنے والا بیان) کے حکم میں ہے۔ اور چونکہ بیانِ تقریر کے لیے متصل ہونا شرط

نہیں ہے بلکہ وہ متصلاً اور منفصلاً دونوں طرح بالاتفاق جائز ہے، اس لیے ان کے ہاں تاخیر سے بھی تخصیص درست قرار پائی۔

دلیلِ مقارن کی صورت میں احناف رحمۃ اللہ علیہم کے ہاں استثناء:

(وَبَعْدَ الْخُصُوصِ لَا يَبْقَى الْقَطْعُ۔۔) احناف رحمۃ اللہ علیہم کے مسلک کی ایک نہایت اہم باریکی اور استثنائی صورت واضح کی گئی ہے۔ یہ اصولی اختلاف صرف اسی وقت نافذ ہوگا جب عام کلام میں تخصیص بالکل ابتداء (اولاً) ہو رہی ہو۔ لیکن، اگر اس عام لفظ میں کلام کے ساتھ ہی اولاً کسی دلیلِ مقارن (ساتھ جڑی ہوئی دلیل) کے ذریعے پہلے ہی کوئی نہ کوئی تخصیص واقع ہو چکی ہو، تو ایسی مخصوص صورت میں احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک بھی متراخیاً (تاخیر کے ساتھ) دوبارہ تخصیص کرنا جائز ہو جاتا ہے۔

اس کی علمی وجہ یہ ہے کہ جب عام لفظ پہلی دلیلِ مقارن کی وجہ سے اپنی ابتدائی قطعیت کھو کر پہلے ہی ظنی ہو چکا ہے، تو اب اگر بعد میں کوئی دوسری دلیل آ کر ثانیاً اس میں مزید تخصیص کرے گی، تو وہ کسی قطعی کلام کو متغیر نہیں کر رہی ہوگی بلکہ ایک پہلے سے طے شدہ ظنی کلام میں ہی تخصیص کر رہی ہوگی۔ ایسی حالت میں یہ ثانی تخصیص بیانِ تغییر نہیں کہلائے گی بلکہ بیانِ تقریر بن جائے گی۔ اور جیسا کہ احناف کا قاعدہ ہے، بیانِ تقریر متصلاً اور منفصلاً دونوں طرح یکساں طور پر جائز ہوتا ہے، اس لیے یہاں احناف بھی تراخی کے جواز کا حکم دیتے ہیں۔

وَعَلَى هٰذَا قَالَ عُلَمَاؤُنَا فِيمَنْ

اور اسی (قاعدے) پر ہمارے علماء نے اس شخص کے بارے میں فرمایا،

أَوْصَى بِخَاتَمِهٖ لِإِنْسَانٍ وَبِالْفَصِّ مِنْهُ لِآخَرَ مَوْصُولاً

جس نے اپنی انگوٹھی کی وصیت ایک انسان کے لیے کی اور اس کے نگینے کی وصیت متصلاً (بلا وقفہ) دوسرے کے لیے کی

إِنَّ الثَّانِيَ يَكُونُ خُصُوصًا لِلْأَوَّلِ وَيَكُونُ الْفَصُّ لِلثَّانِي وَ إِنْ فَصَلَ

کہ بے شک دوسری وصیت پہلی وصیت کے لیے مخصص (تخصیص کرنے والی) ہوگی اور نگینہ دوسرے شخص کے لیے ہوگا، اور اگر اس نے (دونوں جملوں میں) فصل (وقفہ) کیا

لَمْ يَكُنْ خُصُوصًا لِلْأَوَّلِ بَلْ صَارَ مُعَارِضًا فَيَكُونُ الْفَصُّ بَيْنَهُمَا۔

تو وہ پہلی وصیت کے لیے مخصص نہ ہوگی بلکہ اس کے معارض بن جائے گی، پس نگینہ ان دونوں کے درمیان (مشترک) ہوگا۔

مسئلے کی اصولی اساس اور انگوٹھی کا شرعی درجہ:

(وَعَلَى هٰذَا۔۔) ماقبل مذکور اس قاعدہ "تخصیص عموم کے لئے مخصص کا متصلا ہونا ضروری ہے" کے روشنی میں یہاں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ماقبل کے اس قاعدۂ کلیہ کی عملی تفریع بیان فرمائی ہے کہ احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک تخصیصِ عموم چونکہ کلام کے قطعی حکم کو ظنی

بناتی ہے، اس لیے وہ بیانِ تغییر کے حکم میں ہے اور اس کا اصل کلام کے ساتھ متصل (جڑا ہوا) ہونا شرطِ لازم ہے۔ اس اصول کو سمجھنے کے لیے انگوٹھی (خاتم) کی مادی ہیئت کو سمجھنا ضروری ہے۔ انگوٹھی عرف اور لغت میں دو چیزوں کے مجموعے کا نام ہے: ایک اس کا چھلا یا حِلقہ اور دوسرا اس کے اوپر جڑا ہوا نگینہ (فَص)، لہٰذا جب کوئی شخص مطلق انگوٹھی کا لفظ بولتا ہے تو وہ اپنے عموم کے اعتبار سے حلقہ اور نگینہ دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ اس حقیقت کو سامنے رکھتے ہوئے وصیت کی دو مروجہ صورتیں بنتی ہیں:

صورتِ اول: متصلاً وصیت کرنا (اتصال کی صورت):

اگر موصی (وصیت کرنے والا) ایک ہی سانس میں بلا وقفہ یوں کہے: "یہ انگوٹھی زید کے لیے ہے اور اس کا نگینہ عمر کے لیے ہے"، تو احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک چونکہ دوسرا جملہ پہلے جملے کے ساتھ متصل وارد ہوا ہے، اس لیے دوسرا جملہ پہلے جملے کے لیے باعثِ تخصیص (مخصص) بن جائے گا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ انگوٹھی کے عام حکم میں سے نگینے کو خارج کر دیا جائے گا، چنانچہ انگوٹھی کا خالی چھلا (حلقہ) موصیٰ لہ اول (زید) کا حق بنے گا اور اس کا نگینہ بطورِ خاص موصیٰ لہ ثانی (عمر) کو دے دیا جائے گا۔ اگر دوسرا جملہ سرے سے نہ بولا جاتا، تو ظاہر ہے کہ پورا نگینہ مع حلقہ پہلے ہی شخص کو ملتا۔

صورتِ ثانی: مفصلاً وصیت کرنا (تراخی اور تعارض کی صورت):

اس کے برعکس، اگر موصی نے ان دونوں جملوں کے درمیان کوئی نمایاں وقفہ کیا (مثلاً ایک مجلس میں انگوٹھی کی وصیت کی اور اگلی مجلس میں متراخیاً نگینے کی وصیت کی)، تو احناف رحمۃ اللہ علیہم کا اصول ہے کہ تاخیر کے ساتھ تخصیصِ عموم باطل ہوتی ہے۔ چنانچہ یہ دوسری وصیت پہلی وصیت کے لیے مخصِص نہیں بن سکتی، بلکہ ان کے درمیان تعارضِ کامل واقع ہو جائے گا۔

اس تعارض کی اصل وجہ یہ ہے کہ جب موصی نے پہلی بار انگوٹھی کی وصیت کی، تو اس عام کلام کے مقتضیٰ کے طور پر پوری انگوٹھی (چھلا اور نگینہ دونوں) بطورِ عموم موصیٰ لہ اول کے لیے قطعی طور پر ثابت ہو چکی تھی۔ اب کچھ عرصے بعد جب اس نے دوبارہ اسی نگینے کی مستقل وصیت دوسرے شخص کے لیے کی، تو یہ بطورِ خاص ایک الگ حکم کا ایجاب تھا۔ چونکہ احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک عام اور خاص دونوں اپنے اپنے دائرے میں ثبوتِ حکم کے اعتبار سے مساوی قوت رکھتے ہیں، اس لیے نگینے کے محل میں یہ دونوں متضاد وصیتیں آپس میں ٹکرا کر ایک دوسرے کے اثر کو روک دیں گی۔

تعارض کا حتمی فقہی حل:

جب دوسری صورت میں نگینے کے حق میں تعارض پکا ہو گیا، تو احناف رحمۃ اللہ علیہم اس کا یہ عدالتی و فقہی حل نکالتے ہیں:

1۔ انگوٹھی کا چھلا (حلقہ) بغیر کسی تنازع کے صرف پہلے موصیٰ لہ کو دیا جائے گا؛ کیونکہ اس کے حق میں دوسری وصیت نے

کوئی تعارض یا دعویٰ پیدا ہی نہیں کیا۔

2۔ جہاں تک نگینے کا تعلق ہے، تو تعارض کی وجہ سے دونوں وصیتوں کی قوت برابر ہوگئی ہے اور کسی کو کسی پر ترجیح حاصل نہیں ہے، اس لیے وہ نگینہ ان دونوں اشخاص کے درمیان آدھا آدھا مشترک کر دیا جائے گا، اور دونوں موصیٰ لہ اس نگینے میں برابر کے شریک مالک قرار پائیں گے۔

وَاخْتَلَفُوا فِي كَيْفِيَّةِ عَمَلِ الِاسْتِثْنَاءِ أَيْضًا فَقَالَ أَصْحَابُنَا الِاسْتِثْنَاءُ يَمْنَعُ التَّكَلُّمَ بِحُكْمِهٖ بِقَدْرِ الْمُسْتَثْنٰى

اور اختلاف کیا ہے (احناف وشوافع نے) استثناء کے عمل کی کیفیت کے بارے میں بھی، پس ہمارے اصحاب نے کہا کہ استثناء مستثنیٰ کی مقدار میں اس کے حکم کے ساتھ تکلم کو روکتا ہے،

فَيَكُوْنُ تَكَلُّمًا بِالْبَاقِيْ بَعْدَهٗ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ: اَلِاسْتِثْنَاءُ يَمْنَعُ الْحُكْمَ بِطَرِيْقِ الْمُعَارَضَةِ بِمَنْزِلَةِ دَلِيْلِ الْخُصُوْصِ

تو ہوگا تکلم اس مقدار کا جو اس (مستثنیٰ) کے بعد باقی ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ استثناء روکتا ہے حکم کو معارضہ کے طریقہ پر بمنزلہ دلیلِ خصوص کے،

كَمَا اخْتَلَفُوا فِي التَّعْلِيْقِ بِالشَّرْطِ عَلٰى مَا سَبَقَ

جیسا کہ انہوں نے اختلاف کیا ہے تعلیق بالشرط میں اس تفصیل کے مطابق جو پہلے گزر چکی،

فَصَارَ عِنْدَنَا تَقْرِيْرُ لِقَوْلِهٖ: "لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ إِلَّا مِائَةً" لَهٗ عَلَيَّ تِسْعُ مِائَةٍ

تو ہمارے نزدیک قائل کے قول "لفلان علی الف درھم الا مائة" کی تقریر یہ ہوگی کہ "له علی تسعمائة" (اس کے مجھ پر نو سو ہیں)،

وَعِنْدَهٗ: إِلَّا مِائَةً. فَإِنَّهَا لَيْسَتْ عَلَيَّ۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک (اس کی تقدیر یہ ہوگی کہ) "الا مائة فانها لیست علی" (مگر سو درہم، پس بے شک وہ مجھ پر واجب نہیں ہیں)۔

استثناء کے عمل کی اصطلاحی حقیقت اور فریقین کا موقف:

احناف اور شوافع رحمۃ اللہ علیہم کے مابین تخصیصِ عموم میں اختلاف ہے ایسے ہی استثناء کے عمل کی کیفیت میں بھی اختلاف ہے۔

یہ بحث حد درجہ باریک ہے کہ جب کلام میں کوئی استثناء (جیسے الا مائة) لایا جاتا ہے، تو وہ اپنے سے پہلے گزرے ہوئے پورے کلام (مستثنیٰ منہ) پر کس طرح اثر انداز ہوتا ہے؟

احناف رحمۃ اللہ علیہم (اصحابنا) کا اصول یہ ہے کہ استثناء مستثنیٰ کی مقدار کے برابر صدرِ کلام کے حکم کے ساتھ سرے سے زبان سے ادا ہونے (تکلم) کو ہی روک دیتا ہے۔ یعنی جب قائل نے کہا "ایک ہزار سوائے سو کے"، تو احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک گویا اس نے زبان سے سرے سے نو سو درہم کا ہی کلام (تکلم) کیا ہے۔ مستثنیٰ منہ سے خارج کرنے کے بعد جو مقدار باقی بچتی ہے، متکلم کا اصل تکلم صرف اسی کا مانا

جاتا ہے اور مستثنیٰ کا حکم عدمِ تکلم کی وجہ سے معدوم ہو جاتا ہے۔

اس کے برعکس، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اصول یہ ہے کہ استثناء تکلم کو نہیں روکتا بلکہ متکلم نے صرف اسی کا تکلم کیا ہے اور دونوں جملے زبان سے پورے ادا ہوتے ہیں، مگر وہ ایک دوسرے کے سامنے بمنزلہ دلیلِ خصوص اور معارضہ کے بن کر آتے ہیں۔ یعنی ایک طرف پورے ایک ہزار کا دعویٰ زبان سے قائم ہوتا ہے اور دوسری طرف سو درہم کا جوابی تعارض سامنے آتا ہے، جس کے نتیجے میں سو درہم منہا ہو جاتے ہیں۔

تعلیق بالشرط پر اس کا قیاس اور مثالِ انگوٹھی:

(كَمَا اخْتَلَفُوا فِي التَّعْلِيقِ بِالشَّرْطِ...) مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ اصولی اختلاف بالکل اسی نوعیت کا ہے جیسے احناف اور شوافع رحمہم اللہ کا تعلیق بالشرط میں گزرا تھا۔ مثلاً جملہ انت طالق ان دخلت الدار میں احناف رحمہم اللہ کے نزدیک جب تک شرط (دخولِ دار) نہ پائی جائے، تب تک صدرِ کلام طلاق کے لیے کوئی سببِ شرعی بنتا ہی نہیں ہے۔ جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صدرِ کلام سبب بن جاتا ہے مگر شرط اسے فی الفور نافذ ہونے سے معارضہ کے طور پر روک دیتی ہے۔

اس کی ایک اور تفہیمی مثال انگوٹھی کی تخصیص سے دی جا سکتی ہے کہ اگر کوئی کہے "یہ انگوٹھی حامد کے لیے ہے اور اس کا نگینہ خالد کے لیے ہے"، تو انگوٹھی چونکہ حلقہ اور نگینہ دونوں کو شامل ہے، اس لیے احناف رحمہم اللہ کے نزدیک نگینے کا تکلم پہلے شخص کے حق میں سرے سے باطل ہو کر صرف دوسرے کے لیے رہ جائے گا، جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک دونوں کے حق میں تکلم ہوگا مگر معارضہ کی وجہ سے نگینہ پہلے کے حکم سے خارج مانا جائے گا۔

مالی اقرار کے صیغوں پر اصولی اثر:

اس باریک اختلاف کا اثر مالی اقرار کے عدالتی صیغوں پر صراحت سے ظاہر ہوتا ہے۔ جب کوئی شخص کہے "لفلان علي الف درهم الا مائة"، تو احناف رحمہم اللہ کے نزدیک اس کلام کی اصل حقیقت اور تقریر یہ مانی جائے گی کہ "له علي تسعمائة" (اس کے مجھ پر نو سو درہم واجب ہیں)؛ کیونکہ احناف رحمہم اللہ کے نزدیک سو درہم کا تکلم سرے سے باطل ہو چکا ہے اور متکلم نے صرف نو سو کا اقرار کیا ہے۔ جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس صیغے کی تقدیر یہ ہوگی کہ "الا المائة فانها ليست علي" (مگر سو درہم، پس بے شک وہ مجھ پر واجب نہیں ہیں)، یعنی پہلے پورے ہزار کا اقرار ثابت ہوا پھر سو کا مستقل معارضہ پیش کر کے اسے ساقط کیا گیا۔

اصولی اختلاف کا حقیقی ثمرہ اور فائدہ (استثناءِ منقطع):

یہاں ایک اہم طالب علمانہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب دونوں طریقوں سے عدالتی قضا میں آخری نتیجہ نو سو درہم ہی نکل رہا ہے، تو پھر اس دقیق بحث کا حقیقی ثمرہ اور فائدہ کیا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اس اختلاف کا ثمرہ بعض مخصوص مسائل میں ظاہر ہوتا ہے، خاص طور پر اس وقت جب مستثنیٰ اپنے مستثنیٰ منہ کی جنس سے نہ ہو، جسے شریعت میں استثناء منقطع یا استثناء غیر جنس کہا جاتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص عدالت میں اقرار کرے: لفلان علیّ الف درہم الا الثوب (فلاں کے مجھ پر ایک ہزار درہم واجب ہیں مگر ایک تھان کپڑا)۔

❁ **احناف رحمہم اللہ کا موقف:** ہمارے نزدیک یہ استثناء سرے سے ناجائز اور باطل ہے؛ کیونکہ احناف کے نزدیک استثناء چونکہ تکلم کو روک کر منہا کرنے کا نام ہے، اور عقلاً ولغتاً کپڑے کو درہموں کے تکلم سے منہا نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ان کی جنس الگ ہے۔ چونکہ غیر جنس کا بیانِ تغییر درست نہیں ہوسکتا، لہذا یہ استثناء لغو ہوگا اور قائل پر پورے ایک ہزار درہم کی ادائیگی واجب ہوگی۔

❁ **امام شافعی رحمہ اللہ علیہ کا موقف:** ان کے نزدیک یہ استثناء بالکل جائز اور درست ہے؛ کیونکہ ان کے ہاں استثناء کا مقصد تکلم کو روکنا نہیں بلکہ معارضہ (مقابلہ) قائم کرنا ہے۔ چونکہ مالی دعوے کے مقابلے میں کپڑے کی قیمت کا معارضہ پیش کیا جا سکتا ہے، اس لیے ایک ہزار درہم کے اقرار میں سے اس کپڑے کی مارکیٹ ویلیو (قیمت) منہا کر دی جائے گی اور باقی رقم واجب الادا ہوگی، کیونکہ معارضہ امکانِ قیاس کے مطابق کپڑے کی قیمت کو کم کر سکتا ہے۔

وَعَلَى هٰذَا اعْتَبَرَ صَدْرَ الْكَلَامِ فِي قَوْلِهِ ﷺ: "لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ" عَامًّا فِي الْقَلِيلِ وَالْكَثِيرِ

اور اسی اصل پر (امام شافعیؒ نے) حضور ﷺ کے قول "لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء" میں صدرِ کلام کو قلیل وکثیر (دونوں) میں عام قرار دیا ہے،

لِأَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ عَارَضَهُ فِي الْمَكِيلِ خَاصَّةً فَبَقِيَ عَامًّا فِيمَا وَرَاءَهُ، وَ قُلْنَا: هٰذَا اِسْتِثْنَاءُ حَالٍ

مگر یہ کہ استثناء صدرِ کلام کے معارض ہو گیا خاص طور پر مکیلی چیزوں میں، تو باقی رہا صدرِ کلام عام اس کے علاوہ میں، اور ہم نے کہا کہ یہ حالت کا استثناء ہے۔

...فَيَكُونُ الصَّدْرُ عَامًّا فِي الْأَحْوَالِ وَذٰلِكَ لَا يَصْلُحُ إِلَّا فِي الْمِقْدَارِ.

لہذا صدرِ کلام احوال میں عام ہوگا، اور یہ عموم صلاحیت نہیں رکھتا مگر مقدار (مکیل) میں،

وَاحْتَجَّ أَصْحَابُنَا رحمہم اللہ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾

اور ہمارے اصحاب نے استدلال کیا ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً" سے،

فَالْخَمْسِينَ تَعَرَّضَ لِلْعَدَدِ الْمُثْبَتِ بِالْأَلْفِ لَا لِحُكْمِهِ مَعَ بَقَاءِ الْعَدَدِ

پس (لفظِ) خمسین نے تعرض کیا ہے اس عدد سے جو الف (ہزار) سے ثابت ہو رہا ہے، نہ کہ الف کے حکم سے عدد کے باقی رہنے کے ساتھ،

لِأَنَّ الْأَلْفَ مَتَى بَقِيَتْ أَلْفًا لَمْ تَصْلُحْ إِسْمًا لِمَا دُونَهَا بِخِلَافِ الْعَامِّ

اس لئے کہ الف جب تک الف باقی ہے تو وہ مادون الالف (ہزار سے کم) کا اسم بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا، بخلاف عام کے

كَاسْمِ الْمُشْرِكِينَ إِذَا خُصَّ مِنْهُ نَوْعٌ كَانَ الْإِسْمُ وَاقِعًا عَلَى الْبَاقِي بِلَا خَلَلٍ

جیسا کہ اسمِ مشرکین جب اس میں سے ایک نوع کو خاص کر لیا جائے تو اس اسم کا اطلاق باقی پر واقع ہوگا بغیر خلل کے۔

ثُمَّ الْإِسْتِثْنَاءُ نَوْعَانِ مُتَّصِلٌ وَ هُوَ الْأَصْلُ وَ تَفْسِيرُهُ مَا ذَكَرْنَا

پھر استثناء کی دو قسمیں ہیں: (ایک) متصل ہے اور یہی اصل ہے، اور اس کی تفسیر وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں،

وَمُنْفَصِلٌ وَهُوَ مَا لَايَصْلُحُ إِسْتِخْرَاجُهُ مِنَ الْأَوَّلِ لِأَنَّ الصَّدْرَ لَايَتَنَاوَلُهُ،

اور دوسری قسم منفصل (منقطع) ہے، اور وہ ہے جو ماقبل (مستثنیٰ منہ) سے نکالنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو کیونکہ صدرِ کلام اس کو شامل ہی نہیں ہوتا،

فَجُعِلَ مُبْتَدَأً مَجَازًا قَالَ اللهُ تَعَالٰى:

پس مستثنیٰ منقطع کو مجازاً کلامِ مستقل قرار دیا جائے گا، جیسے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ أَيْ لٰكِنْ رَبَّ الْعٰلَمِينَ۔

"فانهم عدو لي إلا رب العالمين" (بیشک وہ سب میرے دشمن ہیں مگر پروردگارِ عالم) یعنی لیکن ربَّ العالَمین۔

حدیثِ طعام پر شوافع رحمۃ اللہ علیہم کا طرزِ استدلال:

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا استثناء کے بارے میں یہ مروجہ اصول ہے کہ استثناء بطریقِ معارضہ صرف مانعِ حکم ہوتا ہے، مانعِ تکلم نہیں ہوتا۔

اس نظریے کے تحت انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: "لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ" میں صدرِ کلام یعنی "اناج کو اناج کے بدلے مت بیچو" کو اپنے عموم پر برقرار رکھا ہے، جو قلیل اور کثیر دونوں مقداروں کو یکساں شامل ہے۔ قلیل سے مراد وہ چھوٹی مقدار ہے جو کیل (پیمائش) کے تحت نہ آسکے جیسے ایک مٹھی اناج۔

شوافع رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک یہ تمام صورتیں صدرِ کلام کی وجہ سے اصالتاً حرام ہیں، پھر کلام کے آخری حصے "إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ" (مگر برابر برابر) کے ذریعے صرف اور صرف مساوات کی صورت کو حرمت کے حکم سے خارج کر کے جائز کیا گیا ہے۔ چونکہ مساوات اور برابری کا حقیقی تعلق صرف انہی چیزوں سے ہوسکتا ہے جو کیل وقدر کے معیار کے تحت آتی ہوں، اور ایک یا دو مٹھی اناج کیل کے پیمانے میں داخل نہیں ہوتا، اس لیے قلیل مقدار میں مساوات کا مادی تحقق ممکن نہیں ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ شوافع کے نزدیک ایک مٹھی اناج کو دو مٹھی کے عوض

بیچنا بھی مطلقاً حرام ہوگا، کیونکہ وہ صدرِ کلام کے عمومی حکمِ حرمت کے تحت ہی باقی رہ جاتا ہے۔

استثناء کو عام پر قیاس کرنے کا رد (بخلاف العام):

شوافع رحمۃ اللہ علیہم اس علمی اشکال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ جیسے "عام مخصوص منه البعض" میں بعض افراد کو کلام سے خارج کرنے کے باوجود باقی ماندہ افراد پر عام کے لفظ کا اطلاق بغیر کسی خلل کے پکا اور صحیح مانا جاتا ہے بی مثلاً لفظِ "مشرکین" اصالتاً ہند، سندھ اور روم کے تمام مشرکوں کو شامل ہے، اور اگر تخصیص کے ذریعے مشرکینِ ہند کو خارج بھی کر دیا جائے، تب بھی باقی مشرکوں پر مشرکین کا لفظ بلا خلل بولا جاتا ہے، بعینہ اسی طرح استثناء میں بھی مستثنیٰ کو خارج کرنے کے بعد مابقی پر مستثنیٰ منہ کے اسم (جیسے ہزار) کا اطلاق جائز ہونا چاہیے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے شوافع رحمۃ اللہ علیہم کے اس قیاس کا نہایت مدلل رد فرمایا ہے کہ استثناء کو عام پر قیاس کرنا سراسر فاسد ہے۔ عام کے اندر تخصیص کے بعد مابقی پر عام کا لفظ بولنے سے کلام کی ساخت میں کوئی خرابی یا خلل واقع نہیں ہوتا، کیونکہ عام کے صیغے میں مابقیہ افراد پر سچا ہونے کی ذاتی صلاحیت موجود ہوتی ہے۔ لیکن استثناء کے اندر، جب ایک معین عددی اسم (جیسے ہزار) سے پچاس نکال دیے جائیں، تو اس مابقیہ (ساڑھے نو سو) پر ہزار کے عددی لفظ کا اطلاق عقل اور لغت دونوں کو توڑ دیتا ہے، کیونکہ عدد اپنے مسمیٰ میں نصِ قطعی ہوتا ہے۔

استثناءِ متصل اور استثناءِ منقطع کا اصطلاحی فرق:

(ثُمَّ الْاِسْتِثْنَاءُ نَوْعَانِ مُتَّصِلٌ۔۔) بحث کے آخر میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے استثناء کی دو مروجہ درسی اقسام واضح فرمائی ہیں:

۱۔ استثناءِ متصل: یہ استثناء کی اصل اور حقیقی قسم ہے۔ اس کا اصطلاحی مطلب یہ ہے کہ مستثنیٰ حقیقت میں مستثنیٰ منہ کے مادی دائرے کے اندر داخل ہو اور پھر الا کے ذریعے اسے باہر نکالا جائے، جیسے جَاءَنِي الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا (میرے پاس قوم آئی سوائے زید کے)؛ یہاں زید قوم کی جنس کا حصہ تھا جسے خارج کیا گیا۔

۲۔ استثناءِ منقطع (منفصل): یہ وہ استثناء ہے جس میں مستثنیٰ اپنے ماقبل (مستثنیٰ منہ) کے دائرے میں سرے سے داخل ہی نہ ہو سکے، کیونکہ صدرِ کلام کی ماہیت اس پر لاگو ہی نہیں ہوتی۔ جیسے درسی مثال ہے "جَاءَنِي الْقَوْمُ إِلَّا حِمَارًا" (میرے پاس قوم آئی مگر گدھا)؛ چونکہ گدھا انسانوں کی قوم میں شامل نہیں ہو سکتا، اس لیے لغت میں اسے مجازاً ایک مستقل کلام مانا جاتا ہے اور یہاں لفظِ "إلا" لیکن کے معنی میں تبدیل ہو جاتا ہے۔

قرآنِ پاک میں اس کی مایہ ناز اصولی مثال حضرت ابراہیم علیہ السلام کا یہ صریح مقولہ ہے: "فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ" (پس بیشک وہ بت میرے دشمن ہیں، مگر رب العالمین نہیں)۔ چونکہ اللہ رب العزت کی ذات ان باطل بتوں (مستثنیٰ منہ) کے دائرے میں دور دور تک داخل نہیں ہے، اس لیے احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک یہ ایک مستقل کلامِ مجاز ہے جو "لٰکن" کے معنی میں ہے۔

وَ أَمَّا بَيَانُ الضَّرُورَةِ فَهُوَ نَوْعُ بَيَانٍ يَقَعُ مَا يُوضَعُ لَهُ وَ هَذَا عَلَى أَرْبَعَةِ أَوْجُهٍ۔

اور بہرحال بیانِ ضرورت، تو وہ بیان کی ایسی قسم ہے جو ایسی چیز کے ذریعے واقع ہوتی ہے جو اس (بیان) کے لیے وضع نہیں کی گئی، اور یہ چار اقسام پر ہے۔

مِنْهُ مَا هُوَ فِي مَعْنَى الْمَنْطُوقِ بِهِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى:

ان میں سے ایک وہ ہے جو منطوق بہ (صریح اللفظ) کے معنی میں ہو، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد:

{وَ وَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ} صَدَرُ الْكَلَامِ أَوْجَبَ الشِّرْكَةَ،

"اور اس کے ابوین (ماں باپ) ہی اس کے وارث ہوں تو اس کی ماں کے لیے تہائی حصہ ہے"۔ کلام کے آغاز (صدرِ کلام) نے ابوین کے مابین شرکت کو واجب کیا،

ثُمَّ تَخْصِيصُ الْأُمِّ بِالثُّلُثِ دَلَّ عَلَى أَنَّ الْأَبَ يَسْتَحِقُّ الْبَاقِيَ،

پھر ماں کے لیے تہائی حصے کی تخصیص نے اس بات پر دلالت کی کہ باپ باقی ماندہ (دو تہائی) کا مستحق ہے۔

فَصَارَ بَيَانًا لِصَدْرِ الْكَلَامِ لَا بِمَحْضِ السُّكُوتِ۔

پس یہ صدرِ کلام کے سبب ایک بیان بن گیا، نہ کہ محض خاموشی (سکوت) کی وجہ سے۔

بیانِ ضرورت کی لغوی و اصطلاحی حقیقت:

بیان کی قسموں میں سے ایک قسم بیان ضرورت ہے۔ لفظ "بیانِ ضرورت" میں بیان کی اضافت ضرورت کی طرف "اضافت الشئ إلی سببه" (کسی چیز کی اپنے سبب کی طرف اضافت) کے قبیل سے ہے، یعنی وہ بیان جو کسی شرعی یا عقلی ضرورت کے تحت حاصل ہوا ہو۔

اصطلاحِ اصول میں اس سے مراد وہ بیان ہے جو کسی ایسے فعل، علامت یا خاموشی (سکوت) سے حاصل ہو جو اصالتاً کلام یا وضاحت کرنے کے لیے وضع ہی نہ کی گئی ہو۔ احناف کے نزدیک یہاں سکوت (خاموشی) محض ایک مجرد یا بے معنی خاموشی نہیں ہوتی، بلکہ وہ ایک ایسا سکوت ہوتا ہے جسے متصل کلام کے سیاق و سباق نے ایک نطق (بولنے) کا روپ دے دیا ہو، اسی لیے اسے محض سکوت نہیں کہا جاتا۔

بیانِ ضرورت کی کل چار اقسام ہیں، جن میں سے مصنف نے پہلی اور سب سے اہم قسم کا ذکر فرمایا ہے جو غیر ملفوظ ہونے کے باوجود اثر اور حکم میں منطوق بہ (صریح بولے گئے کلام) کے قائم مقام ہوتی ہے۔

آیتِ میراث پر اصولی انطباق کی تفصیل:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس قاعدے کو سمجھانے کے لیے سورہ نساء کی آیتِ میراث پیش فرمائی ہے جہاں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ اگر مرنے والے کی کوئی اولاد نہ ہو اور اس کے وارث صرف اس کے ماں باپ ہوں، تو ماں کے لیے تہائی (ایک بٹا تین) حصہ ہے "وَوَرِثَهُ

أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ "، اس کلام کا ابتدائی حصہ یعنی صدرِ کلام " وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ " اپنے عموم کے اعتبار سے پورے ترکے میں ماں اور باپ کے مابین ایک شرکتِ مطلق (مجموعی شراکت) کو واجب کرتا ہے، بغیر اس کے کہ کسی کا حصہ الگ سے متعین ہو۔ اس کے فوراً بعد جب اللہ تعالیٰ نے ماں کا حصہ صراحت سے تہائی متعین فرما دیا " فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ "، تو اس صریح مخصص نے یہ عقلی اور شرعی ضرورت پیدا کر دی کہ ترکے کا باقی ماندہ حصہ (جو کہ دو تہائی بنتا ہے) لازمی طور پر باپ کو دیا جائے۔

چونکہ ترکہ ایک بند دائرہ ہے اور ابوین کے علاوہ کوئی تیسرا وارث موجود نہیں ہے، اس لیے ایک فریق کا حصہ مقرر ہوتے ہی دوسرے کا حصہ خود بخود واضح ہو جاتا ہے۔ باپ کے اس حصے کا معلوم ہونا اللہ تعالیٰ کی کسی صریح خاموشی کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ یہ صدرِ کلام کے ڈھانچے اور ریاضیاتی ضرورت کے تحت پیدا ہونے والا ایک پکا بیانِ ضرورت ہے۔

مضاربت اور مزارعت کے مسائل پر اس کا فقہی ثمرہ:

اس اصولی قاعدے کا کثیر الانطباق اسلامی معیشت کے عقود یعنی عقدِ مضاربت (سرمایہ کاری کا معاہدہ) اور مزارعت (کاشتکاری کا معاہدہ) پر ہوتا ہے۔ شریعت کا یہ پکا قانون ہے کہ مضاربت کی صحت کے لیے رب المال (سرمایہ دار) اور مضارب (کاروبار کرنے والے) دونوں کے مابین نفع کی تقسیم کا تناسب (حصہ) صراحت سے متعین ہونا شرطِ لازم ہے، ورنہ عقد فاسد ہو جاتا ہے۔

قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ دونوں کا حصہ الگ الگ لفظوں میں بولا جائے، لیکن احناف رحمۃ اللہ علیہم کے ہاں بیانِ ضرورت کے تحت استحساناً یہ نفیس حکم مروجہ ہے کہ اگر رب المال مضارب سے کہے کہ " تم اس مال سے مضاربت کے اصول پر کام کرو اور حاصل ہونے والے نفع میں سے آدھا حصہ تمہارا ہے "، اور وہ اپنے حصے کے بارے میں بالکل خاموش (سکوت) اختیار کر لے، تب بھی یہ عقد شرعاً بالکل جائز اور صحیح مانا جائے گا۔ اس کی اصولی وجہ یہ ہے کہ نفع ایک واحد اور بند مجموعہ ہے جو صرف ان دو فریقین کے مابین ہی تقسیم ہونا ہے۔ جب کلام کے پہلے حصے نے ایک فریق کا حصہ نصف (آدھا) متعین کر دیا، تو عقل اور قانونِ شراکت کی رو سے یہ بات خود بخود پکی معلوم ہو گئی کہ نفع کا باقی ماندہ نصف حصہ رب المال کا ہی ہوگا۔ بعینہٖ یہی ضابطہ مسئلہ مزارعت پر بھی قیاس کیا جاتا ہے کہ اگر زمین کا مالک کسان کا حصہ مقرر کر دے اور اپنا حصہ نہ بولے، تو باقی ماندہ حصہ زمین کے مالک کا حق تسلیم کیا جائے گا اور عقدِ مزارعت فاسد نہیں ہوگا۔

وَ مِنْهُ مَا يَثْبُتُ بِدَلَالَةِ حَالِ الْمُتَكَلِّمِ مِثْلُ سُكُوتِ صَاحِبِ الشَّرْعِ

اور اس (بیانِ ضرورت) میں سے وہ ہے جو متکلم کے حال کی دلالت سے ثابت ہوتا ہے، جیسے صاحبِ شرع (حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کا

عِنْدَ أَمْرٍ يُعَايِنُهُ عَنِ التَّغَيُّرِ يَدُلُّ عَلَى الْحَقِّيَّةِ

کسی ایسے معاملے کو دیکھ کر جس کا وہ بچشمِ خود مشاہدہ فرما رہے ہوں، بدلنے (نکیر کرنے) سے سکوت فرمانا اس معاملے کے حق (جائز) ہونے پر دلالت کرتا ہے،

وَ	فِي	مَوْضِعِ	الْحَاجَةِ	إِلَى	الْبَيَانِ	يَدُلُّ	عَلَى	الْبَيَانِ
اور	بیان کی	حاجت کے	موقع پر	(سکوت کرنا)	بیان	(حکمِ شرعی)	پر	دلالت کرتا ہے،

مِثْلُ	سُكُوتِ	الصَّحَابَةِ	عَنْ	تَقْوِيمِ	مَنْفَعَةِ	الْبَدَنِ	فِي	وَلَدِ	الْمَغْرُورِ۔
جیسے	صحابہ کا	فریب خوردہ	کے بچے	کے بارے میں	منافعِ بدنی	کی قیمت	لگانے سے	سکوت	اختیار کرنا۔

متکلم کے حال سے ثابت ہونے والے بیانِ ضرورت کی اصولی اساس:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ بیانِ ضرورت کی پہلی قسم (جو منطوق کے حکم میں تھی) سے فارغ ہو کر یہاں سے دوسری بڑی قسم کا آغاز فرما رہے ہیں، جو متکلم کی لسانی گفتگو کے بجائے اس کے حال کی دلالت اور سکوت (خاموشی) سے ثابت ہوتی ہے۔ شریعت کے قواعد میں اس سکوتِ معبر کی دو بنیادی مروجہ شاخیں بنتی ہیں:

۱۔ سکوتِ صاحبِ شرع (تقریرِ نبوی): شریعتِ اسلامیہ کا یہ ابدی اصول ہے کہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے یا آپ کے علم میں کوئی ایسا دنیاوی یا دینی معاملہ، عقد یا قول لایا جائے جو شرعاً ناجائز ہو، تو منصبِ نبوت کے لیے یہ قطعاً محال ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس پر خاموشی اختیار فرمائیں۔ چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا کسی بھی دیکھے ہوئے معاملے پر نکیر نہ فرمانا اور اس کے بدلنے سے خاموش رہنا اس بات کا حتمی ثبوت ہوتا ہے کہ وہ کام اپنی ذات میں حق اور جائز ہے۔ اصولِ حدیث میں اسے "سنتِ تقریری" کہا جاتا ہے۔

۲۔ موضعِ حاجت میں سکوت (سکوتِ صحابہ): دوسری شاخ یہ ہے کہ جب معاشرے میں کوئی بالکل نیا اور پیچیدہ مسئلہ پیدا ہو جائے جہاں حکمِ شرعی کو کھول کر بیان کرنے کی حد درجہ حاجت اور ضرورت ہو، تو ایسے اہم ترین موقع پر ائمہ مجتہدین اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا کسی جزئیے پر بحث کرنے کے بعد خاموش ہو جانا اور اس پر نکیر نہ کرنا اس بات کا پکا بیان بن جاتا ہے کہ شریعت میں اس جزئیے کا متبادل حکم نفی میں طے ہو چکا ہے۔

مسئلہ ولد المغرور کی اصطلاحی اور مادی حقیقت:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے موضعِ حاجت میں سکوتِ صحابہ کو سمجھانے کے لیے اصولِ قضاء (عدالتی قوانین) کا سب سے مایہ ناز درسی مسئلہ یعنی **وَلَدِ الْمَغْرُورِ** پیش فرمایا ہے۔ لغت اور اصول کی اصطلاح میں "مغرور" اسم مفعول کا صیغہ ہے جو **غرّ** (دھوکے) سے مشتق ہے، یعنی وہ شخص جسے کسی معاملے میں فریب دیا گیا ہو۔ اور "ولد المغرور" سے مراد فریب خوردہ شخص کی اولاد ہے۔

اس کی فقہی صورت یہ ہے کہ ایک باندی (غلام عورت) اپنے اصل مالک کے گھر سے فرار ہو کر قبائلِ عرب (مثلاً بنی عذرہ) میں جا چھپی اور وہاں جا کر خود کو جھوٹ موٹ ایک آزاد عورت ظاہر کیا۔ بنی عذرہ کے ایک معزز اور آزاد شخص نے اس عورت کے ظاہری احوال کو سچا

جانتے ہوئے (دھوکے میں آ کر) اس سے باقاعدہ شرعی نکاح کرلیا، اور ان کے مابین ازدواجی زندگی کے نتیجے میں بچے پیدا ہو گئے۔ ایک طویل مدت گزرنے کے بعد اچانک اس باندی کا اصل مالک آ دھمکا اور اس نے اپنی ملکیت کا دعویٰ سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی عدالتی عدالت میں پیش کر دیا۔

فیصلہ فاروقی اور نفیِ ضمان پر اجماعِ صحابہ رضی اللہ عنہم کی تفصیل:

جب یہ مقدمہ امیر المؤمنین حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے سامنے مجمعِ صحابہ رضی اللہ عنہم میں پیش ہوا، تو آپ نے شریعت کے اصولوں کے تحت یہ تاریخی فیصلہ صادر فرمایا:

:-1 وہ عورت چونکہ اصالتاً باندی تھی، اس لیے اسے فوراً اس کے اصل مالک کے سپرد کر دیا گیا۔

:-2 جہاں تک ان بچوں (ولد المغرور) کا تعلق ہے، تو چونکہ وہ ایک آزاد باپ کے نطفے سے پیدا ہوئے تھے اور باپ کو دھوکہ دیا گیا تھا، اس لیے ان بچوں کو غلام نہیں بنایا جا سکتا بلکہ وہ آزاد ہی رہیں گے؛ البتہ باپ پر یہ واجب کیا گیا کہ وہ ان بچوں کی مارکیٹ ویلیو (قیمتِ جثہ) اصل مالک کو بطورِ تاوان ادا کرے تاکہ مالک کا مالی نقصان پورا ہو جائے اور بچے شرعاً آزاد ہو جائیں۔

:-3 **اصل محلِ استدلال (سکوتِ صحابہ):** اس پورے فیصلے کے دوران، حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور مجمع میں موجود تمام کبار صحابہ نے باندی کے مالک کے حق میں بچوں کی اس کثرتِ مدت کی منافعِ بدنی (جیسے ان بچوں کا محنت مزدوری کرنا، کسب کرنا یا مالک کی خدمت کے منافع) کی کوئی قیمت یا جرمانہ عائد نہیں کیا، بلکہ اس سے صراحت کے ساتھ سکوت فرمایا۔

احناف رحمہ اللہ علیہم کے ہاں منافعِ غصب کا ابدی قانون اور سکوت کی علت:

احناف رحمہ اللہ علیہم نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اس تاریخی سکوت سے یہ فقہی اصول مستنبط فرمایا ہے کہ منافعِ بدنی اور منافعِ غصب شریعت میں مضمون نہیں ہوتے۔ یعنی اگر کوئی شخص کسی دوسرے کی مادی چیز (جیسے کتاب، مکان یا گاڑی) غصب کرلے اور اس سے ذاتی فائدہ اٹھائے، لیکن بعد میں وہ اصل چیز کو اسی اصل حالت پر بغیر کسی مادی نقصان کے مالک کو لوٹا دے، تو غاصب پر اس اٹھائے گئے نفع کی کوئی قیمت یا تاوان دینا شرعاً لازم نہیں ہے۔

یہاں ایک اہم علمی اعتراض یہ اٹھایا گیا کہ ہوسکتا ہے کہ وہ بچے اس وقت بالکل چھوٹے (صغیر) ہوں، جس کی وجہ سے ان کے منافعِ بدنی سرے سے پیدا ہی نہ ہوئے ہوں اور اسی لیے قیمت نہ لگائی گئی ہو؟

جواب: روایت کے صریح الفاظ میں عدمِ تقویمِ منافع کا ذکر ہے، جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ ان بچوں کے اندر مادی منافع کمانے کی پوری صلاحیت موجود تھی مگر صحابہ رضی اللہ عنہم نے قیمت لگانے سے سکوت کیا۔ چونکہ یہ اسلام کی تاریخ میں اپنی نوعیت کا بالکل پہلا واقعہ

تھا جو حضور ﷺ کے بعد پیش آیا تھا اور اس پر کوئی واضح نص موجود نہیں تھی، اس لیے جلیل القدر صحابہ رضی اللہ عنہم پر یہ واجب تھا کہ وہ واقعے کا پورا حکم کھول کر بیان کریں۔ ایسے واجب بیان کے موقع پر ان کا منافع کی قیمت سے خاموش رہنا اس بات کی حتمی دلیل ہے کہ شریعت میں منافع کا کوئی ضمان واجب نہیں ہے۔

عبارت کا غامض نحوی اعتراض اور اس کا حل:

متن کے آخری حصے میں ایک دقیق نحوی اور بلاغتی اشکال پیدا ہوتا ہے کہ جملہ "وَفِي مَوْضِعِ الْحَاجَةِ" کا عطف اگر ماقبل پر مانا جائے، اور "يَدُلُّ" (ثانی) کی ضمیر کا مرجع بھی وہی مانا جائے جو "يَدُلُّ" (اول) کا ہے، تو مثال اور ممثل لہ کے مابین تضاد لازم آتا ہے؛ کیونکہ معطوف علیہ میں سکوتِ شارع کی قید ہے جبکہ معطوف میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا سکوت مطلق مذکور ہے۔

علماءِ اصول نے اس کا یہ مسکت جواب دیا ہے کہ یہاں "يَدُلُّ" ثانی کی ضمیر ماقبل کے مقید سکوت کی طرف نہیں جا رہی، بلکہ یہاں ایک سکوتِ مطلق محذوف مانا جائے گا، اور اصل عبارت پوشیدہ طور پر یوں مروجہ ہوگی: "وَفِي مَوْضِعِ الْحَاجَةِ إِلَى الْبَيَانِ يَدُلُّ السُّكُوتُ عَلَى الْبَيَانِ مِثْلُ سُكُوتِ الصَّحَابَةِ"۔ اس نفیس توجیہ کے بعد کلام کی بلاغت کامل ہو جاتی ہے اور عبارت پر کوئی اعتراض باقی نہیں رہتا۔

وَمِنْهُ مَا يَثْبُتُ ضَرُورَةَ دَفْعِ الْغُرُورِ:

اور اسی (بیانِ ضرورت) میں سے ایک قسم وہ ہے جو دھوکے (غرر) کو دفع کرنے کی ضرورت کے تحت ثابت ہوتی ہے،

مِثْلُ سُكُوتِ الشَّفِيعِ وَ سُكُوتِ الْمَوْلَى حِينَ يَرَى عَبْدَهُ يَبِيعُ وَ يَشْتَرِي۔

جیسے شفیع (حقِ شفعہ رکھنے والے) کا خاموش رہنا، اور آقا (مولیٰ) کا اس وقت خاموش رہنا جب وہ اپنے غلام کو خرید و فروخت کرتے ہوئے دیکھے۔

دفعِ غرر بطورِ بیانِ ضرورت کا اصولی قاعدہ:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہاں بیانِ ضرورت کی تیسری بڑی قسم کی اصطلاحی حقیقت واضح کر رہے ہیں۔ شریعتِ اسلامیہ میں دھوکہ دینا حرام ہے اور دھوکہ کھانا نقصان کا باعث ہے، لہٰذا عام لوگوں کے معاملات کو معاملات کے بگاڑ اور باہمی دھوکے (غرر) سے محفوظ رکھنے کے لیے شریعت بعض مقامات پر ایک عادل شخص کی محض خاموشی (سکوت) کو اس کا صریح بیانِ اذن یا بیانِ ترک تسلیم کر لیتی ہے، تاکہ کسی دوسرے فریق کو مالی ضرر نہ پہنچے۔ اس قاعدے کو سمجھنے کے لیے دو فقہی مثالیں پیش کی گئی ہیں:

ا۔ سکوتِ شفیع اور حقِ شفعہ کا سقوط:

جب کسی جائدادِ غیر منقولہ (مثلاً زمین یا مکان) کا مالک اپنی جائداد کسی خریدار (مشتری) کے ہاتھ بیچتا ہے، تو شریعت کی رو سے

اس زمین کے پڑوسی یا شریک کو اس بیع پر حقِ شفعہ حاصل ہوتا ہے (یعنی وہ عدالتی طور پر اسی قیمت میں وہ زمین خود لینے کا دعویٰ کر سکتا ہے)۔

❁ **احناف کا اصول** یہ ہے کہ جب شفیع کو اس بیع کا علم ہو جائے اور وہ اس کے باوجود اسی مجلس میں کوئی اعتراض کیے بغیر بالکل خاموش (ساکت) رہے، تو اس کا یہ سکوت اس بات کا پکا شرعی بیان مانا جائے گا کہ اس نے اپنے حقِ شفعہ کو خود ابدی طور پر ترک (ساقط) کر دیا ہے۔

❁ شفیع کی اس خاموشی کو ترکِ شفعہ کا بیان قرار دینے کی اصل وجہ مشتری اور بائع سے دفعِ غرر کرنا ہے۔ اگر شفیع کے اس سکوت کو معتبر نہ مانا جائے، تو مشتری (خریدار) اس مبیع (زمین) میں کوئی بھی مادی تصرف یا تعمیرات کرنے سے ہمیشہ گریز کرے گا کہ نہ جانے کب شفیع آ کر دعویٰ کر دے، جس سے خریدار کو شدید مالی نقصان اور دھوکے کا سامنا کرنا پڑے گا۔

۲۔ سکوتِ مولیٰ اور غلام کو اذنِ تجارت ملنا:

دوسری مثال یہ ہے کہ جب ایک آقا (مولیٰ) اپنے مملوک غلام کو بازار یا معاشرے میں سرِ عام لوگوں کے ساتھ مالی لین دین اور خرید و فروخت کرتے ہوئے بچشمِ خود دیکھ لے، اور قدرت کے باوجود اسے روکنے کے بجائے بالکل خاموش رہے، تو مولیٰ کا یہ سکوت لوگوں سے دھوکہ دور کرنے کے لیے بیانِ اذن (تجارت کی اجازت دینے کا صریح بیان) بن جاتا ہے۔ اس خاموشی کے بعد وہ غلام شرعی عدالت میں غلامِ ماذون کہلائے گا اور لوگ بلا خوف و خطر اس کے ساتھ تجارتی عقود کر سکیں گے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اعتراض بنام احناف رحمہم اللہ کا محققانہ جواب:

اس دوسرے مسئلے میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا احناف رحمہم اللہ سے صریح اصولی اختلاف ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ مولیٰ کا یہ سکوت غلام کے لیے ہرگز اذنِ تجارت شمار نہیں ہوگا؛ کیونکہ آقا کی اس خاموشی کے پیچھے متعدد باطنی احتمالات موجود ہو سکتے ہیں۔ مثلاً یہ احتمال قوی ہے کہ آقا نے غلام کو بازار میں دیکھ کر حد درجہ غصے، جلال یا صدمے کی وجہ سے سکوت اختیار کیا ہوتا کہ وہ گھر جا کر اسے سزا دے سکے۔ اور اصولِ فقہ کا مسلمہ ضابطہ ہے کہ "**اَلْمُحْتَمَلُ لَا يَكُونُ حُجَّةً**" (جس فعل میں غیر متعلقہ احتمالات آ جائیں، وہ شریعت میں کسی حکم کے ثبوت کے لیے مستقل حجت نہیں بن سکتا)۔

احناف اس کا یہ مسکت جواب دیتے ہیں کہ اگرچہ انفرادی طور پر مولیٰ کے غصے کا باطنی احتمال موجود ہے، لیکن اس کے مدمقابل پوری مارکیٹ اور معاشرے کے بے گناہ خریداروں کو ایک بہت بڑے مادی دھوکے (غررِ عام) سے بچانے کی شرعی ضرورت کہیں زیادہ قوی اور اہم ہے۔ اگر آقا کی خاموشی کو اذن نہ مانا جائے، تو بعد میں آقا یہ دعویٰ کر کے کہ "**یہ تو میرا غلام تھا اور اسے اجازت نہیں تھی**"، لوگوں کا سارا مال ضبط کروا دے گا، جس سے عام مسلمانوں کے اموال خطرے میں پڑ جائیں گے۔ پس پبلک ڈیلنگ میں دفعِ غرر کی اس عظیم ضرورت کے تحت آقا کے باطنی غصے کے احتمال کو مؤخر کر کے اس کے سکوت کو "**بیانِ ضرورت**" کا درجہ دیا جائے گا اور غلام کا تصرف نافذ مانا جائے گا۔

وَ مِنْهُ مَا يَثْبُتُ بِضَرُورَةِ كَثْرَةِ الْكَلَامِ مِثْلُ قَوْلِ عُلَمَائِنَا

اور اس (بیانِ ضرورت) میں سے وہ ہے جو کلام کی کثرت (استعمال) کی ضرورت سے ثابت ہوتا ہے، جیسے ہمارے علماء کا قول

فِيمَنْ قَالَ: "لَهُ عَلَيَّ مِائَةٌ وَ دِرْهَمٌ" أَوْ "مِائَةٌ وَقَفِيزُ حِنْطَةٍ"،

اس شخص کے بارے میں جس نے کہا کہ اس (مدعی) کے مجھ پر سو اور ایک درہم ہیں، یا سو اور ایک قفیز گندم ہے،

إِنَّ الْعَطْفَ جُعِلَ بَيَانًا لِلْمِائَةِ۔ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ: الْقَوْلُ قَوْلُهُ فِي بَيَانِ الْمِائَةِ

کہ بے شک عطف کو (ماقبل کے مبہم لفظ) "مائة" کا بیان قرار دیا جائے گا، اور امام شافعی نے فرمایا کہ "مائة" کی وضاحت میں قائل ہی کا قول (معتبر) ہوگا

كَمَا إِذَا قَالَ: "لَهُ عَلَيَّ مِائَةٌ وَثَوْبٌ"۔

جیسا کہ جب کوئی کہے کہ اس کے مجھ پر سو اور ایک کپڑا ہے،

قُلْنَا إِنَّ حَذْفَ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ مُتَعَارَفٌ ضَرُورَةَ كَثْرَةِ الْعَدَدِ وَطُولِ الْكَلَامِ

ہم (احناف جواباً) کہیں گے کہ معطوف علیہ کا حذف کیا جانا کثرتِ عدد اور طوالتِ کلام کی ضرورت کے باعث (عرفِ لغت میں) متعارف و مروج ہے،

وَ ذَلِكَ فِيمَا يَثْبُتُ وُجُوبُهُ فِي الذِّمَّةِ فِي عَامَّةِ الْمُعَامَلَاتِ: كَالْمَكِيلِ وَالْمَوْزُونِ دُونَ الثِّيَابِ،

اور یہ حذف صرف ان چیزوں میں ہوتا ہے جن کا ذمے میں واجب ہونا عام معاملات میں ثابت ہوتا ہو جیسے مکیلی اور موزونی اشیاء، نہ کہ کپڑوں میں،

فَإِنَّهَا لَاتَثْبُتُ فِي الذِّمَّةِ إِلَّا بِطَرِيقٍ خَاصٍّ وَ هُوَ السَّلَمُ۔

کیونکہ کپڑے ذمے میں ثابت نہیں ہوتے مگر ایک خاص طریقے سے اور وہ (بیعِ) سَلَم ہے۔

کثرتِ استعمال سے ثابت ہونے والے بیانِ ضرورت کی حقیقت:

(وَمِنْهُ مَا يَثْبُتُ بِضَرُورَةِ كَثْرَةِ الْكَلَامِ۔۔) مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہاں بیانِ ضرورت کی چوتھی اور آخری مروجہ قسم واضح فرما رہے ہیں۔ روزمرہ کی بول چال اور کاروباری معاملات میں بعض صیغے اتنے کثیر الاستعمال (بار بار بولے جانے والے) ہوتے ہیں کہ اگر متکلم ان میں ہر لفظ کو پوری صراحت سے ادا کرے، تو کلام میں حد درجہ بوجھل پن اور طوالتِ کلام کا عیب پیدا ہو جاتا ہے۔

چنانچہ لغتِ عرب اور شریعت کے قواعد میں اختصار کی اس شدید ضرورت کے تحت کلام کے ایک مخصوص حصے کو حذف مان لیا جاتا ہے، اور بعد میں آنے والا معطوف صیغہ اس حذف شدہ مبہم حصے کا خود بخود صریح بیان بن جاتا ہے۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم کا موقف اور درسی امثال:

احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک اگر کوئی شخص شرعی عدالت میں کھڑے ہو کر یہ اقرار کرے: "لفلان علیّ مائة ودرهم" (فلاں کے مجھ پر سو اور ایک درہم ہیں)، یا کہے "مائة وقفيز حنطة" (سو اور ایک قفیز گندم ہے)، تو بعد میں آنے والا حرفِ عطف اور معطوف (درہم اور قفیز) اپنے ماقبل کے مبہم سو (مائة) کے لیے مفسر اور بیان قرار پائیں گے۔

❁ اس کا مادی عدالتی نتیجہ یہ نکلے گا کہ پہلی مثال میں قائل پر مجموعی طور پر 101 درہم واجب تسلیم کیے جائیں گے، اور دوسری مثال میں 101 قفیز گندم واجب ہوگی۔

❁ لغتِ عرب کا عرف یہ ہے کہ کوئی بھی فصیح متکلم طوالت سے بچنے کے لیے یوں نہیں کہتا کہ "میرے اوپر سو درہم اور ایک درہم واجب ہیں"، بلکہ وہ پہلے درہم کو حذف کر کے اختصاراً صرف "سو اور ایک درہم" کہہ دیتا ہے، اور عقل اس پوشیدہ تمیز کو خود بخود سمجھ لیتی ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اعتراض اور قیاسِ ثوب:

اس کے برعکس، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ احناف رحمۃ اللہ علیہم کے اس ضابطے سے اختلاف فرماتے ہیں۔ ان کا اصول یہ ہے کہ لفظِ "مائة" (سو) اپنی ذات میں ایک مطلق اور حد درجہ مبہم عدد ہے جس کی صراحت کے بغیر حکم نافذ نہیں ہو سکتا۔ بعد میں آنے والا حرفِ عطف اپنے ماقبل کے مبہم عدد کا بیان بننے کی لغوی صلاحیت نہیں رکھتا۔ چنانچہ ان کے نزدیک یہ سو بالکل مجمل رہے گا، اور عدالت پر یہ واجب ہوگا کہ وہ قائل سے خود اس مائة کا بیان (وضاحت) طلب کرے کہ اس کی مراد سو سے کیا تھی؟ (وہ دینار بھی ہو سکتے ہیں، اونٹ بھی یا بکریاں بھی)، اور بعد والا ایک درہم اس سو سے الگ تھلگ واجب مانا جائے گا۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے اس موقف کو مضبوط کرنے کے لیے احناف رحمۃ اللہ علیہم کے خلاف کپڑے (ثوب) کے عدالتی مسئلے پر قیاس کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص یہ اقرار کرے کہ "لفلان علیّ مائة وثوب" (فلاں کے مجھ پر سو اور ایک کپڑا ہے)، تو یہاں احناف رحمۃ اللہ علیہم بھی بالاتفاق یہ تسلیم کرتے ہیں کہ بعد والا کپڑا (ثوب) ماقبل کے سو کی تمیز نہیں بن سکتا، اور وہ سو کپڑے کے علاوہ کوئی اور مبہم چیز مانی جاتی ہے جس کا بیان قائل سے ہی لیا جاتا ہے۔ پس جب کپڑے کے عطف سے سو کی ابہام دور نہیں ہوتی، تو درہم اور گندم کے عطف سے بھی دور نہیں ہونی چاہیے۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم کا محققانہ جواب اور قیاس مع الفارق کا بطلان:

(قُلْنَا إِنَّ حَذْفَ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ مُتَعَارَفٌ۔۔) احناف رحمۃ اللہ علیہم نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اس اعتراض کا نہایت مسکت اور باریک اصولی جواب دیا ہے کہ درہم اور گندم کو کپڑے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق (غلط قیاس) ہونے کی وجہ سے باطل

ہے۔شریعت اور عام تجارتی معاملات کا یہ مسلمہ ضابطہ ہے کہ کثرتِ استعمال کی وجہ سے معطوف علیہ کا حذف صرف اور صرف انہی چیزوں میں شرعاً مروج اور جائز مانا جاتا ہے جو تجارتی معاملات میں اصالتاً انسان کے ذمے پکے قرض یا واجب الاداحق کے طور پر ثابت ہونے کی ذاتی صلاحیت رکھتی ہوں (ما یثبت وجوبه فی الذمة)، اور یہ صفت صرف ان اشیاء میں پائی جاتی ہے جو مثلی ہوں، یعنی عادۃً ناپ کر بیچنے والی ہوں (مکیل) یا تول کر بیچنے والی ہوں (موزون) جیسے درہم، دینار اور غلہ۔

اس کے برعکس، کپڑے (ثیاب) اپنی مادی ساخت کے اعتبار سے قیمتی اشیاء میں شمار ہوتے ہیں جو عادۃً گنتی کے وقت ایک دوسرے سے لمبائی، چوڑائی، کپڑے کی کوالٹی اور دھاگے کے وزن میں حد درجہ مختلف واقع ہوتے ہیں (عددیاتِ متفاوتہ)، اس لیے عام تجارتی عقود میں کوئی بھی کپڑا بغیر سخت شرائط کے کسی کے ذمے میں مطلقاً قرض یا واجب الاستحقاق بن کر قائم نہیں ہو سکتا۔

کپڑے کا ذمے میں واجب ہونا شریعت کے پورے نظام میں صرف ایک ہی مخصوص اور استثنائی طریقے سے ممکن ہے، اور وہ بیعِ سَلَم (ایسا ایڈوانس سودا جس میں کپڑے کے ایک ایک وصف، میٹریل اور ناپ کی صراحت عدالت کے قائم کردہ ضوابط کے مطابق پکی طے کر دی جائے) کا طریقہ ہے۔

چونکہ درہم اور گندم عام معاملات میں ذمے کا پکا حصہ بنتے ہیں، اس لیے ان میں کثرتِ استعمال کی وجہ سے حذفِ اختصاری کا عرف مروج ہے اور عطف ان کا کامل بیان بن جاتا ہے۔ جبکہ کپڑے میں یہ صلاحیت مفقود ہونے کی وجہ سے اس کا عطف ماقبل کے عدد کا بیان نہیں بن سکتا، لہٰذا احناف کا اصول اپنی جگہ کامل اور غیر متزلزل ہے۔

بَابُ بَيَانِ التَّبْدِيلِ ، وَ هُوَ "النَّسْخُ" فِي حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ

یہ باب بیانِ تبدیل کے بیان میں ہے، اور وہ نسخ ہے جو صاحبِ شرع (اللہ تعالیٰ) کے حق میں

بَيَانُ لِمُدَّةِ الْحُكْمِ الْمُطْلَقِ الَّذِي كَانَ مَعْلُومًا عِنْدَ اللهِ تَعَالَى

اس حکمِ مطلق کی مدت کا بیان ہے جو اللہ تعالیٰ کے علم میں پہلے سے معلوم تھی،

إِلَّا أَنَّهُ تَعَالَى أَطْلَقَهُ، فَصَارَ ظَاهِرُهُ الْبَقَاءَ فِي حَقِّ الْبَشَرِ

مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس حکم کو (شروع میں) مطلق رکھا، پس انسانوں کے حق میں بظاہر اس کا مقتضیٰ ہمیشہ باقی رہنا ٹھہرا،

فَكَانَ تَبْدِيلًا فِي حَقِّنَا بَيَانًا مَحْضًا فِي حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَ هُوَ كَالْقَتْلِ

لہٰذا یہ ہمارے حق میں تبدیل (حکم کا بدلنا) ہوا، اور صاحبِ شرع کے حق میں محض ایک بیان (اظہارِ مدت) ہوا، اور اس کی مثال قتل کی طرح ہے،

فَإِنَّهُ بَيَانٌ مَحْضٌ لِلْأَجَلِ فِي حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَ تَغْيِيرٌ وَتَبْدِيلٌ فِي حَقِّ الْقَاتِلِ-

کہ وہ صاحبِ شرع کے حق میں تو موت کی مقررہ مدت (اجل) کا محض ایک بیان ہے، اور قاتل کے حق میں (مقتول کی ظاہری حالت کی) تبدیلی اور تغییر ہے۔

بیانِ تبدیل (نسخ) کی لغوی حیثیت:

فخر الاسلام البزدوی اور مصنف رحمۃ اللہ علیہما نے بیان کی پانچویں اور آخری قسم کا نام بیانِ تبدیل رکھا ہے، جس سے اصطلاحِ شرع میں نسخ مراد ہے۔ لغتِ عرب میں لفظِ نسخ تین معنی میں مستعمل ہیں:

1-: ازالہ اور اعدام (مٹانا اور معدوم کرنا): جیسے محاورہ ہے "نَسَخَتِ الشَّمْسُ الظِّلَّ" یعنی سورج نے سائے کو مٹا کر ختم کر دیا۔

2-: ابطال (باطل کرنا): جیسے "نَسَخَتِ الرِّيحُ الْآثَارَ" یعنی ہوا نے زمین پر بنے ہوئے نشانات کو مٹا کر باطل کر دیا۔

3-: تحویل (منتقل کرنا): جیسے "نَسَخَتِ النَّحْلُ الْعَسَلَ" یعنی شہد کی مکھی نے ایک خانے سے شہد کو دوسرے خانے میں منتقل کر دیا۔

قرآنِ مجید میں نسخ کا ثبوت قطعی نصوص سے واضح ہے، جیسے ارشادِ باری تعالیٰ ہے: "مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا اور وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ"۔

نسخ کی دوہری اصولی حقیقت (بندگان بنام صاحبِ شرع کا فرق):

احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک نسخ کی حقیقت کو سمجھنے کے لیے دو متضاد زاویوں (بندوں کے رخ اور اللہ کے رخ) کو سامنے رکھنا واجب ہے، ورنہ "بداء" (اللہ کے علم میں تبدیلی کا عقیدہ، جو کہ باطل ہے) لازم آئے گا:

❁ **بندوں کے حق میں (تبدیل):** جب شریعتِ اسلامیہ کا کوئی حکم نازل ہوتا ہے اور اس میں وقت کی کوئی قید نہیں ہوتی (حکمِ مطلق)، تو ہم انسان عقل کے مروجہ تقاضوں کے تحت یہی سمجھتے ہیں کہ یہ قانون اب ہمیشہ کے لیے نافذ العمل رہے گا۔ لیکن جب کچھ عرصے بعد اس حکم کو ختم کر کے کوئی نیا حکم لایا جاتا ہے، تو چونکہ ہمارے ذہن میں وہ حکم ہمیشہ کے لیے تھا، اس لیے ہمارے حق میں یہ سراسر تبدیل و تغییر (پرانے قانون کو نئے سے بدلنا) کہلاتا ہے۔

❁ **اللہ تعالیٰ کے حق میں (بیانِ محض):** اس کے برعکس، علام الغیوب ذاتِ باری تعالیٰ کے ابدی اور ازلی علم میں یہ بات پہلے دن سے پکی معلوم تھی کہ فلاں حکم صرف ایک سال کی عارضی مدت کے لیے ہے۔ چونکہ شریعت کی مصلحت کے تحت ابتداً اس مدت کو ظاہر نہیں کیا گیا تھا، اس لیے جب وہ مخصوص وقت پورا ہو گیا تو اللہ تعالیٰ نے نیا حکم نازل فرما دیا۔ پس، اللہ تعالیٰ کے حق میں یہ نسخ کسی پرانے ارادے کی تبدیلی (نعوذ باللہ) نہیں ہے، بلکہ یہ اس عارضی مدتِ حکم کا بیانِ محض (صرف اظہارِ وقت) ہے جو اللہ کو پہلے دن سے معلوم تھی۔

مثالِ قتل سے اصولی تفہیم اور عقلی تسلی:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس نازک عقلی گتھی کو سلجھانے کے لیے علمِ قضاء اور کلام کی سب سے مایہ ناز درسی مثال یعنی قتلِ انسان پیش فرمائی ہے۔ شریعت کا یہ پکا قانون ہے کہ ہر انسان کی موت کا وقتِ معین (اجلِ مسمیٰ) لوحِ محفوظ میں پہلے سے طے شدہ ہے اور اس میں ایک سیکنڈ کی بھی تاخیر یا تقدیم ممکن نہیں ہے۔

جب کوئی قاتل کسی مقتول کو تلوار مار کر قتل کر دیتا ہے، تو اس واقعے کے بھی دو رخ بنتے ہیں:

1-: قاتل کے حق میں (تغییر وتبدیل): قاتل کے ظاہری فعل اور ہمارے انسانی مشاہدے کے مطابق، مقتول ابھی تندرست تھا اور اس کی زندگی باقی تھی، اور قاتل نے اپنی مادی طاقت کے زور پر اس کی اس زندگی کو موت کی حالت سے بدل کر رکھ دیا۔ چونکہ قاتل کے حق میں یہ ایک ناجائز تبدیلی اور جرم ہے، اسی لیے شرعی عدالت اس قاتل پر قصاص (قتل کے بدلے قتل) کی سزا واجب کرتی ہے۔

2-: اللہ تعالیٰ کے حق میں (بیانِ محض): اللہ رب العزت کے ازلی علم میں یہ بات طے تھی کہ اس مقتول کی زندگی کا آخری سیکنڈ یہی تھا اور اس نے اسی طریقے سے دنیا سے رخصت ہونا تھا۔ چنانچہ اللہ کے حق میں یہ قتل مقتول کی زندگی کو زبردستی ختم کرنا نہیں ہے، بلکہ یہ اس کی مقررہ اجلِ مسمیٰ کا دنیا میں محض ایک حسی اور طبعی اظہار (بیانِ محض) ہے جو پہلے سے طے شدہ تھا۔

بعینہ یہی معاملہ نسخ کا ہے کہ وہ انسانوں کی فہم میں تبدیلِ قانون ہے مگر شریعت بنانے والے کے علم میں عارضی قانون کی آخری حد کا صریح اظہار ہے۔

وَ مَحَلُّهُ حُكْمٌ يَكُونُ فِي نَفْسِهِ مُحْتَمِلًا لِلْوُجُودِ وَالْعَدَمِ

اور (بیانِ تبدیل یعنی نسخ کا) محل وہ حکم ہے جو اپنی ذات میں وجود اور عدم (دونوں) کا احتمال رکھتا ہو،

وَ لَمْ يَلْتَحِقْ بِهِ مَا يُنَافِي النَّسْخَ مِنْ تَوْقِيتٍ أَوْ تَأْبِيدٍ ثَبَتَ نَصًّا

اور اس کے ساتھ کوئی ایسی چیز لاحق نہ ہوئی ہو جو توقیت (وقت کی تحدید) یا تائید (ہمیشگی) کی صورت میں نص سے نسخ کے منافی ہو،

كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿خٰلِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ أَوْ دَلَالَةً

جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد " خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا " میں ہے، یا دلالت کے اعتبار سے (نسخ کے منافی ہو)

كَسَائِرِ الشَّرَائِعِ الَّتِي قُبِضَ عَلَيْهَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

جیسے وہ تمام احکام وقوانین جن پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی۔

نسخ کے محل کی پہلی بنیادی شرط (احتمالِ وجود وعدم):

نسخ کی تعریف اور حقیقت واضح کرنے کے بعد، مصنف یہاں تیسری اہم بحث کا آغاز فرمارہے ہیں جس کا تعلق نسخ کے محل (یعنی وہ احکام جن پر نسخ جاری ہوسکتا ہے) سے ہے۔ احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک کسی بھی شرعی حکم پر نسخ کا قانون لاگو ہونے کے لیے دو کڑی شرطیں مقرر ہیں:

پہلی بنیادی شرط یہ ہے کہ وہ حکم اپنی ذاتی ماہیت کے اعتبار سے عقلی وشرعی طور پر مشروع اور غیر مشروع (حلال اور حرام) ہونے کا یکساں احتمال رکھتا ہو۔ یعنی وہ چیز ایسی ہو جس کا حکم زمانے کی مصلحت کے تحت بدلا جاسکتا ہو۔

❁ **مثال: شراب پینے کا مروجہ حکم:** یہ پہلے دور میں مباح اور حلال تھی، پھر بتدریج حرام کردی گئی۔ چونکہ شراب بذاتِ خود وجود وعدم کا احتمال رکھتی تھی، اس لیے یہ نسخ کا کامل محل بنی۔

❁ **غیر محل کی امثال:** اس کے برعکس، وہ بنیادی عقائد جو حسن وقبحِ عقلی پر قائم ہیں جیسے اللہ کی توحید پر ایمان لانا، یا عدل و انصاف قائم کرنا؛ وہ کبھی نسخ کا محل نہیں بن سکتے؛ کیونکہ شریعت میں کبھی ایسا دور نہیں آسکتا جب ایمان لانا ناجائز یا ظلم کرنا مباح ہوجائے۔ اسی طرح کفر اور شرک بھی ابدی طور پر نجس اور حرام ہیں، ان میں بھی کبھی عدمِ مشروعیت کا نسخ جاری نہیں ہوسکتا۔

نسخ کے محل کی دوسری شرط اور منافیِ نسخ امور:

دوسری لازمی شرط یہ ہے کہ اس قابلِ نسخ حکم کے ساتھ کوئی ایسا صریح قرینہ یا صفت لاگو نہ ہوچکی ہو جو نسخ کی روح کے سرے سے منافی ہو۔ احناف کے نزدیک منافیِ نسخ امور کل تین ہیں، جن کے وارد ہوتے ہی نسخ کا دروازہ ابدی طور پر بند ہوجاتا ہے:

ا۔ توقیتِ نصّی (وقت کی تعیین): جب کوئی شرعی حکم کلام کے اندر ہی کسی خاص وقت یا حد کے ساتھ صراحت سے مقید کردیا جائے، تو وہ مقررہ وقت پورا ہونے پر خود بخود ختم ہوجاتا ہے، اسے منسوخ نہیں کہا جاتا؛ کیونکہ توقیت نسخ کے صریح منافی ہے۔

اس کی درسی مثال ابتدائے اسلام میں زناکار عورتوں کی سزا سے متعلق یہ قرآنی نص ہے: "وَاَمۡسِكُوۡهُنَّ فِى الۡبُيُوۡتِ حَتّٰى يَتَوَفّٰهُنَّ الۡمَوۡتُ اَوۡ يَجۡعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِيۡلًا" (اور ان عورتوں کو گھروں میں بند رکھو یہاں تک کہ انہیں موت اٹھالے یا اللہ ان کے لیے کوئی دوسرا راستہ نکال دے)۔ چونکہ یہ حکم موت کی حد یا متبادل راستے کی توقیت کے ساتھ مقید تھا، اس لیے حدِ زنا نازل ہونے پر پہلا حکم اپنی وقت کی حد پوری ہونے پر ختم ہوا، نہ کہ نسخ کے ذریعے۔

۲۔ تائیدِ نصّی (ہمیشگی کا صریح تذکرہ): جب کسی شرعی حکم کے ساتھ نصِ قطعی میں ابدیت اور تائید کا صریح لفظ جڑ جائے۔ عقائد اور جزاء وسزا کے باب میں اس کی قطعی مثال باری تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: خَالِدِيۡنَ فِيۡهَاۤ اَبَدًا (وہ اس میں ہمیشہ ہمیشہ رہیں

گے)۔ چونکہ یہاں لفظِ " ابدا " نے صراحت کے ساتھ تائید کا حکم لگا دیا، اس لیے اس ابدی سزا یا جزا میں کبھی نسخ ممکن نہیں ہے۔ عملی احکام میں صراحتِ تائید کی مایہ ناز مثال قذف (پاکدامن عورت پر تہمت لگانے) کی سزا کے ذیل میں یہ صریح شرعی حکم ہے: " وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا " (اور تم ان کی گواہی کبھی بھی قبول نہ کرو)؛ یہاں بھی لفظِ ابداً نے اس مجرم کی گواہی کی نااہلی کو تائیدِ نصّی کے تحت ہمیشہ کے لیے قائم کر دیا، جس کی وجہ سے یہ قانون کبھی منسوخ نہیں ہوسکتا۔

۳۔ تائیدِ دلالتی (وفاتِ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم): یہ نسخ کے مفقود ہونے کی سب سے آخری اور حتمی شکل ہے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حیاتِ مبارکہ کے مبارک دور میں چونکہ وحی الٰہی کا نزول مسلسل جاری تھا، اس لیے شریعت کے ہر ذیلی حکم میں نسخ کا احتمال طبعی طور پر قائم تھا۔ لیکن جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا وصالِ مبارک ہوگیا اور وحی کا سلسلہ ہمیشہ کے لیے منقطع ہوگیا، تو دلالتِ عقل و شرع کے تحت شریعت کے وہ تمام احکام و قوانین جن پر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات ہوئی، وہ ابدی اور غیر متبدل ہوگئے۔ چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم آخری نبی ہیں اور قیامت تک کوئی نیا نبی یا وحی نہیں آئے گی، اس لیے دلالت کے اعتبار سے شریعتِ محمدیہ کے بچے ہوئے تمام احکام اب قیامت تک کے لیے دائمی اور ابدی ہو چکے ہیں اور ان میں کسی قسم کا نسخ واقع ہونا عادۃً و شرعاً قطعاً محال ہے۔

وَالشَّرْطُ: اَلتَّمَكُّنُ مِنْ عَقْدِ الْقَلْبِ عِنْدَنَا دُونَ التَّمَكُّنِ مِنَ الْفِعْلِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ

اور (جوازِ نسخ کی) شرط ہمارے نزدیک قلبی اعتقاد (کے قائم کرنے) پر قادر ہونا ہے نہ کہ فعل پر قادر ہونا، معتزلہ کے برعکس،

وَلَا خِلَافَ بَيْنَ الْجُمْهُورِ أَنَّ الْقِيَاسَ لَا يَصْلُحُ نَاسِخًا۔

اور جمہور (علماء) کے مابین اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قیاس ناسخ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا،

وَكَذٰلِكَ الْإِجْمَاعُ عِنْدَ أَكْثَرِهِمْ لِأَنَّ الْإِجْمَاعَ عِبَارَةٌ عَنِ اجْتِمَاعِ الْآرَاءِ

اور اسی طرح اجماع بھی ان کے اکثر کے نزدیک (ناسخ نہیں بن سکتا) کیونکہ اجماع نام ہے آراء کے جمع ہونے کا،

وَ لَامَدْخَلَ لِلرَّأْيِ فِي مَعْرِفَةِ نِهَايَةِ وَقْتِ الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ فِي الشَّيْءِ عِنْدَ اللّٰهِ تَعَالَى۔

اور اللہ تعالیٰ کے نزدیک کسی چیز میں حسن و قبح کے وقت کی انتہا کی معرفت میں رائے کا کوئی دخل نہیں ہے۔

جوازِ نسخ کی شرط (احناف بنام معتزلہ):

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب کوئی شرعی حکم نازل ہو اور پھر اس کے امت تک پہنچنے کے بعد مادی تعمیل سے پہلے ہی اسے منسوخ (ابروگیٹ) کر دیا جائے، تو کیا ایسا نسخ شریعت میں جائز ہے؟ اس ذیل میں احناف اور معتزلہ کا شدید اصولی اختلاف ہے:

معتزلہ کا موقف: ان کے نزدیک نسخ کے جائز ہونے کے لیے یہ شرط لازم ہے کہ مکلف انسان کو اس حکم پر کم از کم ایک بار مادی طور پر عمل کرنے کی قدرت اور وقت (التمکن من الفعل) لازمی ملا ہو۔ اگر عمل کا وقت آنے سے پہلے ہی حکم منسوخ کر دیا جائے، تو اس کا مطلب یہ نکلے گا کہ اللہ تعالیٰ نے (نعوذ باللہ) ایک عبث (بیکار) حکم دیا تھا، یا اللہ کے علم میں کوئی تبدیلی (بدء) واقع ہوئی، جو کہ باری تعالیٰ کی شانِ الٰہی کے سراسر خلاف ہے۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم کا موقف: ہمارے نزدیک نسخ کے صحیح ہونے کے لیے فعل پر قادر ہونا شرط نہیں ہے، بلکہ صرف اتنی مہلت ملنا شرط ہے جس میں مکلف بندہ اس حکم کو سچے دل سے تسلیم کر کے اپنے اندر اس کی تعمیل کا پکا عزم اور نیت (عَقْدِ الْقَلْب) پیدا کر سکے۔ احناف فرماتے ہیں کہ احکامِ الٰہی کا اصل مقصد بندوں کا ابتلاء اور امتحان (آزمائش) ہوتا ہے۔ جب بندے کے پاس حکم پہنچا اور اس نے دل میں اطاعت کا عزم کر لیا، تو وفاداری کا امتحان مکمل ہو گیا اور مقصدِ الٰہی حاصل ہو گیا۔ اب اگر مادی فعل سے پہلے بھی حکم بدل دیا جائے تو اس میں کوئی عقلی یا شرعی خرابی لازم نہیں آتی۔

احناف کے موقف کی دو مستند درسی مثالیں:

شرح میں احناف رحمۃ اللہ علیہم کے اس نظریے کی تائید میں دو مایہ ناز مثالیں پیش کی گئی ہیں:

واقعہ سیدنا ابراہیم علیہ السلام: اللہ تعالیٰ نے خواب میں انہیں اپنے لعل حضرت اسماعیل علیہ السلام کو ذبح کرنے کا حکم دیا۔ ابراہیم علیہ السلام نے اس حکم کو تسلیم کیا اور ذبح کرنے کا پکا قلبی عزم فرما کر بیٹے کو پیشانی کے بل لٹا دیا۔ ابھی مادی ذبح کا فعل (تمکنِ فعل) صادر نہیں ہوا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے اس حکم کو منسوخ فرما دیا اور دنبے کا فدیہ نازل کیا۔ یہ اس بات کی صریح دلیل ہے کہ فعل سے پہلے بھی نسخ جائز ہے۔

شبِ معراج کی پچاس نمازیں: معراج کی رات امتِ محمدیہ پر اولاً پچاس نمازیں فرض کی گئیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ابھی وہ حکم لے کر زمین پر تشریف بھی نہیں لائے تھے اور امت نے ایک بار بھی پچاس نمازیں ادا نہیں کی تھیں کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے مشورے پر وہ حکم بار بار کی تخفیف سے بدل کر صرف پانچ نمازوں میں منسوخ ہو گیا۔

عدمِ جوازِ نسخ بذریعہ قیاس اور قولِ فاروقی:

متن کے جملے وَلَا خِلَافَ بَیْنَ الْجُمْھُوْرِ... کے تحت یہ ابدی ضابطہ واضح کیا گیا ہے کہ شریعت کے چاروں ادلہ میں سے قیاس کبھی بھی کتاب اللہ یا سنتِ متواترہ و مشہورہ کے لیے ناسخ نہیں بن سکتا۔ اس پر پوری امت کے جمہور فقہاء کا پکا اتفاق ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ قیاس اپنے ثبوت میں ظنی (احتمالی) ہوتا ہے اور وہ نصوصِ قطعیہ کے مادی مرتبے کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ مزید برآں، قیاس ہمیشہ کسی نہ کسی نصِ شرعی سے ہی نکلتا ہے، لہٰذا قیاس اصولاً شریعت کی "فرع" شاخ ہے اور کتاب و سنت اس کی "اصل" جڑ ہیں۔

عقل کا تقاضا ہے کہ ایک شاخ کبھی اپنی ہی جڑ کو کاٹ کر منسوخ نہیں کر سکتی۔ شرح میں اس اصول کے ثبوت کے لیے امیر المؤمنین حضرت علی رضی اللہ عنہ کا وہ مروجہ صریح مقولہ پیش کیا گیا ہے کہ:

"اگر دین کا مدار محض انسانی رائے اور قیاس پر ہوتا، تو چمڑے کے موزوں پر مسح کرتے وقت موزے کے نیچے کا حصہ اوپر کے حصے کے مقابلے میں مسح کرنے کا زیادہ مستحق ہوتا (کیونکہ مٹی نیچے لگتی ہے)؛ مگر چونکہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو موزوں کے اوپر ہی مسح کرتے ہوئے دیکھا ہے، اس لیے ہم نے قیاس کو سنت کے سامنے قربان کر دیا"۔

عدمِ جوازِ نسخ بذریعہ اجماع اور مسئلہ مؤلفۃ القلوب کی اصل حقیقت:

اسی طرح، اکثر ائمہ کے نزدیک اجماع بھی نصوصِ قطعیہ کے لیے ناسخ نہیں بن سکتا۔ اس کی اصولی وجہ یہ ہے کہ اجماع دراصل امت کے مجتہدین کی انفرادی اور مجموعی آراء کا نام ہے (اجتماع الآراء)۔ اور انسانی رائے کے اندر یہ صلاحیت ہی نہیں ہے کہ وہ یہ جان سکے کہ اللہ تعالیٰ کے ازلی علم میں کسی شرعی حکم کے مصلحت اور فائدے (حسن و قبح) کے ختم ہونے کا آخری وقت کیا تھا۔ نسخ کا اختیار صرف اللہ اور اس کے رسول کو حاصل ہے۔ عیسیٰ بن ابان اور بعض معتزلہ کا یہ شاذ مسلک ہے کہ اجماع ناسخ بن سکتا ہے، مگر احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک اجماع صرف نسخ کی ایک علامت بن سکتا ہے، مستقل ناسخ نہیں ہو سکتا۔

یہاں شوافع رحمۃ اللہ علیہم اور منکرین کی طرف سے ایک بڑا اعتراض یہ اٹھایا جاتا ہے کہ اگر اجماع ناسخ نہیں ہے، تو دورِ فاروقی میں حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما نے تمام صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے مؤلفۃ القلوب (وہ غیر مسلم یا نو مسلم جن کی تالیفِ قلب کے لیے قرآنِ مجید کی سورہ توبہ میں زکوٰۃ کا ایک مستقل حصہ مقرر تھا) کا حصہ کیوں ساقط کر دیا؟ کیا یہ اجماع کے ذریعے قرآنی آیت کا نسخ نہیں تھا؟

احناف رحمۃ اللہ علیہم اس اعتراض کا نہایت محققانہ اور مایہ ناز جواب دیتے ہیں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اس اجماع نے قرآنی آیت کو منسوخ نہیں کیا تھا، بلکہ احناف کی اصطلاح میں اسے اِنْتِهَاءُ الْعِلَّتِ (حکم کی علت کا ختم ہو جانا) کہا جاتا ہے۔ قرآنِ پاک نے مؤلفۃ القلوب کو زکوٰۃ دینے کا حکم اس علت پر معلق کیا تھا کہ اس وقت اسلام مادی طور پر کمزور تھا اور مسلمانوں کو ان کی مدد یا شر سے بچنے کی ضرورت تھی۔ دورِ فاروقی میں جب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو غلبہ اور عزت عطا فرما دی، تو وہ عارضی ضرورت اور علت بالکلیہ ختم ہو گئی۔ شریعت کا یہ عالمگیر اصول ہے کہ "اَلْحُكْمُ يَدُورُ مَعَ الْعِلَّةِ وُجُودًا وَعَدَمًا" (حکم اپنی علت کے پائے جانے اور ختم ہونے کے ساتھ گھومتا ہے)۔ چونکہ علت ختم ہو گئی، اس لیے حکم خود بخود ساقط ہو گیا، لہٰذا یہ آیت کا نسخ نہیں بلکہ حکم کی مدت کا طبعی خاتمہ تھا۔

وَ إِنَّمَا يَجُوزُ النَّسْخُ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَيَجُوزُ نَسْخُ أَحَدِهِمَا بِالْآخَرِ عِنْدَنَا۔

اور (اصولِ شریعت میں) نسخ کتاب اللہ اور سنت (دونوں) سے جائز ہے، اور ہمارے نزدیک ان دونوں میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ (بھی) نسخ جائز ہے،

وَ قَالَ الشَّافِعِیُّ رحمۃ اللہ علیہ : لَایَجُوزُ لِأَنَّهُ يَكُونُ مُدْرَجَةً إِلَى الطَّعْنِ، وَ إِنَّا نَقُولُ :

جبکہ امام شافعی کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے، اس لیے کہ (ان کے نزدیک) یہ طریقہ طعن (دشمنوں کے اعتراض اور بدگوئی) کا ذریعہ بنے گا، اور ہم کہتے ہیں

"النَّسْخُ" بَيَانُ مُدَّةِ الْحُكْمِ وَ جَائِزٌ لِلرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَيَانُ مُدَّةِ حُكْمِ الْكِتَابِ

کہ نسخ تو محض حکم کی مدت کا بیان ہے، اور رسول علیہ السلام کے لیے کتاب اللہ کے حکم کی مدت کو واضح کرنا شرعاً جائز ہے،

فَقَدْ بُعِثَ مُبَيِّنًا، وَ جَائِزٌ أَنْ يَتَوَلَّى اللهُ تَعَالَى

کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مبعوث ہی "مبین" (وضاحت کرنے والا) بنا کر کیے گئے ہیں، اور (اسی طرح) یہ بات بھی جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ خود اپنے ذمہ لے لے

بَيَانَ مَا أُجْرِىَ عَلَى لِسَانِ رَسُولِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-

اس امر (حکم) کے بیانِ مدت کو جسے اس نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زبانِ مبارک پر جاری فرمایا تھا۔

نسخِ ادلہ کی بنیادی اقسام اور متفق علیہ دائرہ:

ماقبل میں نسخ کی حقیقت اور اس کے محلِ شرعی کے قواعد طے کرنے کے بعد، مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے ناسخ اور منسوخ کے مابین صنف اور جنس کے تفاوت پر گفتگو فرما رہے ہیں۔ احناف، جمہور فقہاء اور ائمہ محققین رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک کتاب اللہ اور سنتِ رسول کے مابین نسخ کی کل چار بنیادی صورتیں عقلاً و نقلاً ممکن ہیں، جن میں سے پہلی دو اقسام پر امت کا کامل اصولی اتفاق ہے:

۱۔ نسخِ کتاب بالکتاب (قرآن کا قرآن سے نسخ):

یہ بالاتفاق جائز ہے۔ شرح میں اس کی درسی مثال متوفیٰ عنہا زوجہا (وہ عورت جس کے شوہر کا انتقال ہو جائے) کی عدت کا مسئلہ ہے۔ پہلی قرآنی نص (سورہ بقرہ: ۲۴۰) ﴿وَ الَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا -وَّصِيَّةً لِّاَزْوَاجِهِمْ مَّتَاعًا اِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ اِخْرَاجٍ﴾ (ترجمہ: "اور جو تم میں مریں اور بیبیاں چھوڑ جائیں وہ اپنی عورتوں کے لئے وصیت کر جائیں سال بھر تک نان و نفقہ دینے کی بے نکالے) کے تحت بیوہ کی عدت پورے ایک سال مقرر تھی، جسے بعد میں نازل ہونے والی دوسری قطعی قرآنی نص (سورہ بقرہ: ۲۳۴) ﴿وَ الَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّ عَشْرًا﴾، (ترجمہ: اور تم میں سے جو مر جائیں اور بیویاں چھوڑیں تو وہ بیویاں چار مہینے اور دس دن اپنے آپ کو روکے رہیں) کے ذریعے منسوخ کر کے صرف چار ماہ دس دن متعین کر دیا گیا۔

۲۔ نسخِ سنت بالسنۃ (حدیث کا حدیث سے نسخ):

یہ بھی بالاتفاق جائز ہے اور اس کی کل چار ذیلی صورتیں بنتی ہیں (جیسے متواتر کا متواتر سے، یا آحاد کا آحاد سے نسخ)۔ تاہم، چوتھی

قسم یعنی سنتِ متواترہ کا اخبارِ آحاد کے ذریعے نسخ جمہور احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک قطعی طور پر ناجائز ہے کیونکہ ضعیف دلیل قوی کو منسوخ نہیں کرسکتی۔ سنت کا سنت سے نسخ ہونے کی مایہ ناز درسی مثال زیارتِ قبور سے متعلق مسلم شریف کی مروجہ حدیث ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَزُورُوهَا" (میں نے تمہیں پہلے قبروں کی زیارت سے منع کیا تھا، اب تم ان کی زیارت کیا کرو)۔

متقابل نسخ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اصولی موقف:

باقی ماندہ دو اقسام یعنی نسخِ کتاب بالسنۃ (قرآن کا حدیث سے نسخ) اور نسخِ سنت بالکتاب (حدیث کا قرآن سے نسخ) کے دائرے میں احناف اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہم کے مابین ایک عظیم اصولی معرکہ قائم ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ دونوں متقابل صورتیں شرعاً بالکل ناجائز ہیں؛ ان کا یہ قاعدہ ہے کہ قرآن کو صرف قرآن ہی منسوخ کرسکتا ہے اور سنت کو صرف سنت ہی بدل سکتی ہے، ان کا آپس میں ٹکراؤ (نسخ) ناممکن ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے اس منعِ نسخ پر ایک نفسیاتی اور دفاعی دلیل قائم کی ہے جسے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے "مُدْرَجَةً إِلَى الطَّعْنِ" (دشمنوں کے لیے طعن وتشنیع کا راستہ کھولنا) سے تعبیر کیا ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر ہم یہ دروازہ کھول دیں کہ ایک حدیث قرآنی آیت کو منسوخ کر رہی ہے، تو اسلام کے دشمن اور منافقین مجمعِ عام میں مسلمانوں پر یہ طعن کریں گے کہ "دیکھو! محمد (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) اپنے ہی رب کے قطعی احکام کو اپنی ذاتی باتوں سے رد کر دیتے ہیں"۔ اور اگر قرآن حدیث کو منسوخ کرے، تو وہ کہیں گے کہ "نعوذ باللہ، محمد نے پہلے جھوٹا حکم سنایا تھا تبھی خدا کو نیا حکم بھیجنا پڑا"۔

چنانچہ امت کو اس طعن اور رسوائی سے بچانے کے لیے شریعت نے متقابل نسخ کو سرے سے ممنوع قرار دیا ہے۔

احناف کا معتدل جواب اور نظریہ بیانِ مدت:

احناف رحمۃ اللہ علیہم نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہم کے اس طعن والے شبہے کا نہایت ٹھوس اور اصولی جواب دیا ہے کہ نسخ کی اصل حقیقت کو نہ سمجھنے کی وجہ سے یہ اعتراض پیدا ہوا ہے۔ احناف رحمۃ اللہ علیہم فرماتے ہیں کہ "النَّسْخُ بَيَانُ مُدَّةِ الْحُكْمِ" یعنی نسخ شریعت کے کسی پرانے قانون کو جھٹلانا یا باطل کرنا نہیں ہے، بلکہ وہ تو صرف اس عارضی حکم کی پوشیدہ آخری حد اور ایکسپائری ڈیٹ (مدتِ حکم) کو ظاہر کرنے کا نام ہے۔

جب یہ بات طے ہوگئی کہ نسخ محض ایک بیان (وضاحت) ہے، تو اب عقلِ سلیم یہ فیصلہ کرتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذاتِ گرامی کو اللہ تعالیٰ نے اس کائنات میں مبعوث ہی اس شان کے ساتھ فرمایا ہے کہ آپ قرآن کے احکام کے لیے مُبَیِّن (شارح اور واضح کرنے والے) ہیں، جیسا کہ قرآنی آیت ہے: "لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ"۔ پس جب حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قرآن کے مجمل احکام کی تفسیر

فرما سکتے ہیں، تو آپ ﷺ کے لیے یہ بھی بدرجہ اولیٰ جائز ہے کہ آپ اللہ کے کسی صریح حکم کی عارضی مدت کو اپنے قول یا فعل (سنتِ متواترہ یا مشہورہ) کے ذریعے امت پر واضح فرما دیں، اور اس میں دشمنوں کے لیے طعن کا کوئی مادی جواز باقی نہیں رہتا۔

نسخِ سنت بالکتاب کی درسی امثال اور فریقین کی توجیہ:

جہاں تک چوتھی قسم یعنی حدیث کا قرآن کے ذریعے منسوخ ہونا کا تعلق ہے، تو احناف اس کے ثبوت میں تبدیلِ قبلہ کا مایہ ناز واقعہ پیش کرتے ہیں۔ یہ بات تاریخی طور پر ثابت ہے کہ مدینہ منورہ تشریف لانے کے بعد حضور ﷺ اور صحابہ کرام سترہ ماہ تک بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نماز ادا کرتے رہے۔ بیت المقدس کی طرف منہ کرنے کا یہ حکم قرآنِ مجید کی کسی آیت میں موجود نہیں تھا، بلکہ یہ رسول اللہ ﷺ کی سنتِ مبارکہ سے ثابت تھا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے سورہ بقرہ کی آیت ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ نازل فرما کر اس پرانے حکم کو ابدی طور پر منسوخ کر دیا۔ یہ اس بات کی صریح اور مادی گواہی ہے کہ قرآن نے سنت کے حکم کو منسوخ فرمایا۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس واضح مثال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہاں بھی قرآن نے اکیلے سنت کو منسوخ نہیں کیا، بلکہ جب آیت نازل ہوئی تو حضور ﷺ نے بھی اپنے فعلِ مبارک سے کعبے کی طرف رخ موڑ لیا، گویا سنت کا وہ پرانا حکم خود رسول اللہ ﷺ کی اپنی نئی سنت سے ہی منسوخ ہوا اور قرآن صرف اس کے موافق وارد ہوا۔ لیکن احناف رحمۃ اللہ علیہم اس توجیہ کو تکلف پر مبنی قرار دیتے ہوئے مسترد کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اصل ناسخ طاقت یہاں کلامِ الٰہی (قرآن) ہی ہے، اور رسول کی زبان پر جاری ہونے والے احکام کا بیانِ خاتمہ خود اللہ رب العزت اپنے ذمہ لے سکتا ہے۔

مسئلہ مؤلفۃ القلوب اور انتہائے علت کا حتمی تقابل:

بعض حضرات یہ اعتراض اٹھاتے ہیں کہ دورِ فاروقی میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے زکوٰۃ کے مصارف میں سے مؤلفۃ القلوب کا حصہ جو ساقط کیا تھا، وہ اجماع یا قیاس کے ذریعے آیتِ قرآنی کا نسخ تھا۔ احناف رحمۃ اللہ علیہم نے اس کا جو حتمی جواب دیا ہے، وہ اس پورے باب کا نچوڑ ہے: حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا وہ فیصلہ کسی نص کا نسخ نہیں تھا، بلکہ وہ "اِنْتِهَاءُ الْعِلَّتِ" (حکم کی بنیادی وجہ کا ختم ہو جانا) تھا۔ اسلام کی ابتدائی کمزوری کے وقت تالیفِ قلب ایک شرعی علت تھی؛ جب اللہ نے اسلام کو غلبہ دے کر اس علت کو دور کر دیا، تو حکم خود بخود ختم ہو گیا۔ پس ثابت ہوا کہ نسخِ ادلہ کا پورا نظام ایک پکے تنزیلی ضابطے کے تحت کام کرتا ہے جہاں ہر دلیل اپنے مرتبے کے مطابق شریعت کے اسرار کو ظاہر کرتی ہے۔

وَ يَجُوزُ نَسْخُ التِّلَاوَةِ وَالْحُكْمِ جَمِيعًا، وَ يَجُوزُ نَسْخُ أَحَدِهِمَا دُونَ الْآخَرِ؛

اور تلاوت اور حکم دونوں کا (ایک ساتھ) نسخ جائز ہے، اور ان دونوں میں سے ایک کا دوسرے کے بغیر بھی نسخ جائز ہے،

لِأَنَّ لِلنَّظْمِ حُكْمَيْنِ: ① جَوَازَ الصَّلَاةِ، وَ ② مَا هُوَ قَائِمٌ بِمَعْنَى صِيغَتِهِ،

اس لیے کہ نظم (الفاظِ قرآن) کے لیے دو قسم کے حکم ہیں: ایک نماز کا جائز ہونا، اور دوسرا وہ حکم جو اس کے صیغے کے معنی کے ساتھ قائم ہے،

وَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَقْصُودٌ بِنَفْسِهٖ، فَاحْتَمَلَ بَيَانَ الْمُدَّةِ وَالْوَقْتِ-

اوران دونوں میں سے ہر ایک بذاتِ خود (بنفسہ) مقصود ہے، پس ان میں سے ہر ایک (جداگانہ طور پر) بیانِ مدت اور وقت کے تعین کا احتمال رکھتا ہے۔

فاضل مصنف رحمۃ اللہ علیہ نسخ کی بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے اب منسوخ ہونے والی اشیاء کی مختلف صورتوں کا احاطہ فرما رہے ہیں۔

احناف اور جمہور اصولیین رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک تلاوت اور حکم کے باہمی تعلق کے اعتبار سے منسوخ کی بنیادی طور پر درج ذیل صورتیں ممکن ہیں:

ا۔نسخِ تلاوت اور نسخِ حکم دونوں کا یکساں ہونا (نسخ التلاوۃ والحکم جمیعًا)

اس صورت میں کلامِ الٰہی کے الفاظ کی تلاوت بھی منسوخ ہو کر ختم ہو جاتی ہے (یعنی وہ اب تلاوتِ قرآن کا حصہ نہیں رہتے) اور اس سے متفرع ہونے والا شرعی حکم بھی منسوخ ہو جاتا ہے۔

❁ **مثالِ اول:** سورۂ احزاب کا وہ بڑا حصہ جو ابتدائی دور میں تلاوت کیا جاتا تھا مگر بعد میں تلاوت اور حکم دونوں کے اعتبار سے اٹھا لیا گیا۔ یہ نسخ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حیاتِ مبارکہ میں ہی جائز تھا، جس پر باری تعالیٰ کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسٰٓى إِلَّا مَا شَاءَ اللّٰهُ﴾ اور دوسری جگہ ارشاد فرمایا: ﴿أَوْ نُنْسِهَا﴾ (یا ہم اسے بھلا دیں)۔

❁ **مثالِ ثانی:** حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی مستند روایت ہے کہ قرآنِ مجید میں پہلے "عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ" (دس بار دودھ پینے کی صراحت) کا حکم نازل ہوا تھا جس سے رضاعتِ حرمت ثابت ہوتی تھی، مگر بعد میں اس کی تلاوت اور حکم دونوں منسوخ کر دیے گئے۔

۲۔تلاوت کا نسخ ہونا مگر حکم کا باقی رہنا (منسوخ التلاوۃ دون الحکم):

اس صورت میں قرآنِ کریم کی مخصوص آیات کے الفاظ کو تلاوتِ قرآن کے مصحف سے ابدی طور پر خارج کر دیا جاتا ہے، مگر ان الفاظ سے جو شرعی حکم ثابت تھا، وہ امت پر بدستور واجب العمل رہتا ہے۔

مثالِ اول (آیتِ رجم): شادی شدہ زانی مرد اور عورت کی حد سے متعلق یہ آیت نازل ہوئی تھی: ﴿الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوهُمَا نَكَالًا مِنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ اگرچہ اس آیت کی تلاوت منسوخ ہو چکی ہے، لیکن رجم (سنگسار کرنے) کا شرعی حکم اب بھی اسلام میں پختہ طور پر نافذ ہے۔

مثالِ ثانی (قرأتِ ابنِ مسعود): قسم کے کفارے میں روزوں کے احکام کے ذیل میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قراءت میں ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ﴾ کے الفاظ موجود تھے، بعد میں "مُتَتَابِعَاتٍ"، (پے در پے روزے رکھنا)

کے لفظ کی تلاوت منسوخ ہوگئی، مگر احناف کے نزدیک اس کا حکم اب بھی باقی ہے، یعنی کفارے کے تین روزے مسلسل رکھنا فرض ہے۔

مثالِ ثالث: چور کے ہاتھ کاٹنے کے حکم میں پہلے ﴿فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا﴾ (ان کے دائیں ہاتھ کاٹو) کی تلاوت تھی، جو منسوخ ہوگئی اور اس کی جگہ ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ کی تلاوت و حکم نازل ہوا۔

۳۔ حکم کا نسخ ہونا مگر تلاوت کا باقی رہنا (منسوخ الحکم دون التلاوۃ):

اس صورت میں آیتِ مبارکہ قرآنِ مجید میں لکھی رہتی ہے اور نمازوں و محافل میں اس کی تلاوت کر کے ثواب حاصل کیا جاتا ہے، مگر اس کا شرعی حکم منسوخ ہو چکا ہوتا ہے اور اس پر عمل کرنا جائز نہیں رہتا۔

مثالِ اول: باری تعالیٰ کا صریح ارشاد: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾، (تمہارے لیے تمہارا دین اور میرے لیے میرا دین)۔

مثالِ ثانی: ابتدائے اسلام میں عدمِ قتال اور کفار سے اعراض کرنے سے متعلق نازل ہونے والی تمام آیات (جن کی تعداد تقریباً ستر بنتی ہے)، یہ سب تلاوت کے اعتبار سے قرآن میں باقی ہیں مگر ان کا حکم جہاد اور قتال کی آیات نازل ہونے کے بعد منسوخ ہو چکا ہے۔

جمہور کا معتزلہ سے اصولی اختلاف اور اس کی دلیل:

نسخ کی پہلی صورت (تلاوت اور حکم دونوں کا نسخ) تو پوری امت کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے، **دوسری اور تیسری صورتوں کے جواز** پر جمہور فقہاء و احناف رحمۃ اللہ علیہم کا اتفاق ہے، جبکہ بعض معتزلہ ان دونوں کے الگ الگ نسخ ہونے کے منکر ہیں۔

جمہورِ احناف رحمۃ اللہ علیہم معتزلہ کے اس اعتراض کو رد کرنے کے لیے یہ مایہ ناز عقلی و لغوی دلیل پیش کرتے ہیں کہ قرآنِ مجید کا جو نظم (الفاظ کا ظاہری ڈھانچہ) ہے، شریعت نے اس کے ساتھ دو الگ الگ طرح کے احکام جوڑے ہیں:

1-: نفسِ نظم (الفاظ کی ذات) سے متعلق احکام: یہ وہ احکام ہیں جو الفاظِ قرآن کو پڑھنے یا چھونے کی وجہ سے بندے پر لاگو ہوتے ہیں۔ جیسے ان الفاظ کی تلاوت سے نماز کا درست ہونا (جوازِ صلوٰۃ)، کلام الٰہی کا اپنی فصاحت و بلاغت کی وجہ سے رہتی دنیا تک معجزہ ہونا (اعجازِ قرآن)، اور شرعی ناپاکی کی حالتوں میں (جیسے حالتِ جنابت، حیض اور نفاس میں) ان الفاظ کو چھونے یا زبان سے پڑھنے کی ممانعت ہونا۔

2-: نظم کے باطنی معنی سے متعلق احکام: یہ وہ حتمی شرعی احکام ہیں جو ان الفاظ کے مفہوم سے کشید کیے جاتے ہیں۔ جیسے کسی عمل کا فرض یا واجب ہونا، یا کسی مادی چیز کا حلال و حرام ہونا۔

چونکہ یہ دونوں احکام (نظم کا مادی حکم اور معنی کا شرعی حکم) اپنی ذات میں الگ الگ اور آزاد حیثیت رکھتے ہیں اور دونوں ہی شارع کے نزدیک مقصود بنفسہ (مستقل مطلوب) ہیں، اس لیے یہ لازم نہیں ہے کہ ایک کے منسوخ ہونے سے دوسرا بھی لازمی منسوخ ہو۔ جب دونوں الگ الگ مقصود ہیں، تو دونوں میں الگ الگ طور پر بیانِ مدت اور بیانِ وقت کا پورا احتمال پایا جائے گا۔ پس شریعت کی ضرورت کے تحت یہ بالکل ممکن ہے کہ الفاظ کی تلاوت (جوازِ صلوٰۃ وغیرہ) کی مدت پوری کر کے اسے منسوخ کر دیا جائے مگر اس کا عدالتی حکم باقی رکھا جائے، یا اس کے برعکس حکم منسوخ کر کے الفاظ کی تلاوت کو تبرکاً باقی رکھا جائے۔

وَالزِّيَادَةُ عَلَى النَّصِّ نَسْخٌ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ

اور نص پر زیادتی (اضافہ کرنا) ہمارے نزدیک نسخ ہے، برخلاف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے (کہ ان کے نزدیک یہ نسخ نہیں بلکہ بیان ہے)،

لِأَنَّ بِالزِّيَادَةِ يَصِيرُ أَصْلُ الْمَشْرُوعِ بَعْضَ الْحَقِّ، وَمَا لِلْبَعْضِ حُكْمُ الْوُجُودِ

اس لئے کہ زیادتی کی وجہ سے اصل مشروع (پہلا حکم) بعض حق (حکم کا ایک ٹکڑا) بن جائے گا، بعض (ٹکڑے) کے لیے وجود (قبولیت) کا حکم نہیں ہوتا،

فِيمَا يَجِبُ حَقًّا لِلّٰهِ تَعَالٰى؛ لِأَنَّهُ لَايَقْبَلُ الْوَصْفَ بِالتَّجَزِّي،

اور اس حکم میں جو اللہ کا حق بن کر واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ اللہ کا حق تجزی (ٹکڑے ٹکڑے ہونا) اور تقسیم کو قبول نہیں کرتا،

حَتّٰى أَنَّ الْمُظَاهِرَ إِذَا مَرِضَ بَعْدَ مَا صَامَ شَهْرًا فَأَطْعَمَ ثَلَاثِينَ مِسْكِينًا

یہاں تک کہ ظہار کرنے والا جب ایک مہینے کے روزے رکھنے کے بعد بیمار ہو گیا، پھر اس نے (باقی مہینے کے بدلے) تیس مسکینوں کو کھانا کھلا دیا

لَمْ يُجْزِهٖ، فَكَانَتِ الزِّيَادَةُ نَسْخًا مِنْ حَيْثُ الْمَعْنٰى،

تو یہ اس کو کافی نہ ہوگا، پس یہ زیادتی (اصل حکم کے) معنی کے اعتبار سے نسخ ہو گی،

وَلِهٰذَا لَمْ يَجْعَلْ عُلَمَاؤُنَا قِرَاءَةَ الْفَاتِحَةِ رُكْنًا فِي الصَّلَاةِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ؛ لِأَنَّهُ زِيَادَةٌ عَلَى النَّصِّ،

اور اسی وجہ سے ہمارے علماء نے فاتحہ کی قرأت کو نماز میں رکن (فرض) قرار نہیں دیا خبرِ واحد کی وجہ سے، کیونکہ یہ نص پر زیادتی ہے،

وَأَبَوْا زِيَادَةَ النَّفْيِ حَدًّا فِي زِنَا الْبِكْرِ، وَ زِيَادَةَ الطَّهَارَةِ شَرْطًا فِي طَوَافِ الزِّيَارَةِ،

اور انہوں نے انکار کیا ہے غیر محصن کے زنا میں جلا وطنی (نفی) کی زیادتی کو حد بنانے سے، اور طوافِ زیارت میں طہارت کی زیادتی کو شرط بنانے سے،

وَ زِيَادَةَ صِفَةِ الْإِيمَانِ فِي رَقَبَةِ الْكَفَّارَةِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ أَوِ الْقِيَاسِ۔

اور کفارہ (ظہار و یمین) کے غلام میں صفتِ ایمان کی زیادتی کو شرط بنانے سے خبرِ واحد یا قیاس کی وجہ سے۔

نص پر زیادتی کے نسخ ہونے کی فلسفیانہ و علمی اساس:

احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک منسوخ کی چوتھی قسم یہ ہے کہ جب قرآنِ مجید کی کوئی نص کسی حکم کو مطلق (بغیر کسی شرط یا قید کے) ثابت کر رہی ہو، اور بعد میں کوئی خبرِ واحد یا قیاس آ کر اس مطلق حکم پر کوئی نئی قید، صفت یا شرط لگا دے، تو احناف رحمۃ اللہ علیہم کے ہاں یہ اضافہ صورتاً اگرچہ بیان نظر آتا ہے مگر حقیقتاً معنی کے اعتبار سے نسخ ہوتا ہے۔

اس کی عقلی واصولی وجہ یہ ہے کہ جب نص کا حکم مطلق تھا، تو وہ اپنی ذات میں مستقل، مکمل اور قطعی طور پر فرضیتِ حکم کے لیے کافی تھا، لیکن جب اس پر کوئی نئی قید (شرط) لگا دی گئی، تو اب وہ اکیلا حکم کافی نہیں رہا بلکہ وہ ایک نئے مجموعے (مطلق مع قید) کا محض ایک بعض (ٹکڑا) بن کر رہ گیا، چونکہ مجموعہ اپنے بعض کا عین نہیں ہوتا، اس لیے پہلی نص کی وہ مستقل حیثیت جو پہلے بندے کو بری الذمہ کرنے کے لیے کافی تھی، وہ اب ختم ہو گئی، چونکہ خبرِ واحد اور قیاس ظنی ہوتے ہیں اور قرآنِ مجید کی نص قطعی ہوتی ہے، اس لیے ایک ظنی دلیل کے ذریعے قرآنی نص کی قطعیت کو تبدیل کر کے اسے نسخ کرنا احناف رحمۃ اللہ علیہم کے ہاں قطعی ناجائز ہے۔ اس کے برعکس، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نص پر ایسی زیادتی نسخ نہیں بلکہ محض ایک مستقل بیان اور تخصیص ہے، اسی لیے وہ خبرِ واحد اور قیاس سے نص پر زیادتی کو جائز مانتے ہیں۔

حقوقِ اللہ میں تجزی (تقسیم) کا عدمِ قبول ہونا اور مسئلہ ظہار:

احناف رحمۃ اللہ علیہم اپنے اس قاعدے کی مضبوطی کے لیے یہ اصول پیش کرتے ہیں کہ جو احکام خالصتاً حقوقِ اللہ کے طور پر واجب ہوتے ہیں، ان کے اندر شریعت میں تجزی یعنی ٹکڑے ٹکڑے ہونا اور تقسیم ہونا بالکل ممکن نہیں ہے۔ اللہ کا حق تبھی ادا ہوتا ہے جب اسے اس کی پوری مادی ہیئت کے ساتھ بجا لایا جائے، اس کا کچھ حصہ ادا کرنا ایسا ہی ہے جیسے کچھ بھی ادا نہ کیا گیا ہو۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر مظاہر (ظہار کرنے والے) کی فقہی مثال پیش کی ہے۔ قرآنِ پاک کے حکم کے مطابق، ظہار کا کفارہ پے در پے (مسلسل) دو مہینے کے روزے رکھنا ہے۔ اب اگر ایک مظاہر نے ایک مہینے کے روزے پورے رکھ لیے، مگر دوسرا مہینہ شروع ہوتے ہی وہ سخت بیمار ہو گیا بایں طور کہ اب وہ روزے رکھنے کے قابل نہیں رہا، تو اب اگر وہ یہ چاہے کہ میں باقی ماندہ ایک مہینے کے بدل کے طور پر شریعت کی دوسری متبادل نص پر عمل کرتے ہوئے تیس مسکینوں کو کھانا کھلا دوں، تو احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک اس کا یہ عمل بالاتفاق شرعاً باطل اور ناکافی ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ حقِ خداوندی ہے، اس میں آدھا روزہ اور آدھا کھانا ملا کر ایک نیا مجموعہ بنانا تجزی کو لازم کرتا ہے جو کہ محال ہے۔ چنانچہ صحت یاب ہونے کے بعد اسے نئے سرے سے مسلسل دو مہینے کے روزے رکھنے ہوں گے اور پہلے رکھے گئے

روزے کالعدم ہوجائیں گے۔

چار مصلحت آراء فقہی مسائل پر اس قاعدے کا انطباق:

اس اساسی اصولی اختلاف سے احناف اور شوافع رحمۃ اللہ علیہم کے مابین چار نہایت مشہور مادی فقہی مسائل متفرع ہوتے ہیں جن کی تفصیل شرح میں یوں دی گئی ہے:

۱۔ نماز میں سورۂ فاتحہ کی قرأت کا حکم: قرآنِ مجید کا قطعی اور مطلق حکم ہے: "فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ" (پس قرآن میں سے جو آسان ہو، اسے پڑھو)، یہ نص ثابت کرتی ہے کہ نماز کی صحت کے لیے مطلق قرأت فرض ہے، اس کے مدمقابل ایک مشہور خبرِ واحد وارد ہوئی: "لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ" (سورہ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی)، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کی بنا پر فاتحہ پڑھنے کو نماز کا رکن (فرض) قرار دیا، لیکن احناف رحمۃ اللہ علیہم نے فرمایا کہ چونکہ یہ حدیث خبرِ واحد ہے اور اس کے ذریعے قرآنی نص کے مطلق حکم پر فاتحہ کی قید لگانا نص پر زیادتی (نسخ) ہے، اس لیے ہم فاتحہ کو رکن (فرض) تو نہیں مانیں گے جس کے چھوٹنے سے نماز سرے سے باطل ہوجائے، البتہ احتیاط کے طور پر اسے واجب قرار دیں گے تاکہ دونوں دلیلوں پر عمل ہوجائے۔

۲۔ زنائے بکر (غیر محصن) میں جلاوطنی کی سزا: قرآنِ مجید کی سورہ نور کا قطعی حکم ہے: "فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ" (پس ان دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو)، یہ نص سو کوڑوں کی حد کو مستقل اور مکمل سزا کے طور پر بیان کرتی ہے، شوافع رحمۃ اللہ علیہم ایک خبرِ واحد "البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام" کی بنا پر سو کوڑوں کے ساتھ ایک سال کی جلاوطنی (تغریب) کو بھی حد کا حصہ (رکن) مانتے ہیں، احناف رحمۃ اللہ علیہم نے اس زیادتی کو مسترد کرتے ہوئے فرمایا کہ کوڑوں کے ساتھ جلاوطنی کا مستقل اضافہ کرنا نصِ قرآنی کی قطعیت کو بدل کر اسے بعضِ حکم بنا دیتا ہے جو کہ نسخ ہے اور خبرِ واحد سے جائز نہیں، البتہ قاضی یا حاکمِ وقت اگر مصلحت سمجھے تو بطورِ تعزیر جلاوطن کرسکتا ہے، مگر وہ حد کا حصہ نہیں ہوگا۔

۳۔ طوافِ زیارت میں طہارت (وضو) کی شرط: قرآنِ مجید کا مطلق حکم ہے: "وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ" (اور انہیں چاہیے کہ وہ اس قدیم گھر کا طواف کریں)۔ یہاں طواف کا حکم بغیر کسی شرطِ طہارت کے مطلق ہے، شوافع ایک خبرِ واحد "الطواف بالبيت مثل الصلوة" (بیت اللہ کا طواف نماز کی طرح ہے) کی بنا پر طوافِ زیارت کے درست ہونے کے لیے وضو (طہارت) کو شرطِ لازمی قرار دیتے ہیں، احناف رحمۃ اللہ علیہم فرماتے ہیں کہ خبرِ واحد سے قرآنی نص پر شرط کا یہ اضافہ کرنا زیادتی علی النص (نسخ) ہے جو کہ باطل ہے، چنانچہ احناف رحمۃ اللہ علیہم کے ہاں اگر کوئی شخص بغیر وضو یا جنابت کی حالت میں بھی طواف کرلے تو اس کا طواف ادا ہوجائے گا، البتہ وضو چونکہ واجب ہے اس لیے اس کوتاہی کے بدل کے طور پر اس پر دم (جانور کی قربانی) دینا لازم ہوگا۔

۴۔کفارے کے غلام میں صفتِ ایمان کی شرط: قتلِ خطا کے کفارے میں قرآن نے صراحت فرمائی ہے:

"فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ" (پس ایک مومن غلام آزاد کرنا ہے)۔جبکہ ظہار اور قسم (یمین) کے کفارے میں قرآن کی نص مطلق ہے:

"فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ" (پس ایک غلام آزاد کرنا ہے)، وہاں مومن کی کوئی قید نہیں ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ یہاں "حمل المطلق علی المقید" (قیاسِ جلی) کا اصولی قاعدہ چلاتے ہوئے ظہار اور یمین کے کفارے میں بھی صرف مسلمان غلام آزاد کرنے کو شرط مانتے ہیں۔احناف رحمۃ اللہ علیہم نے اس کا سخت رد کرتے ہوئے فرمایا کہ ظہار و یمین کی مستقل نصوصِ مطلقہ پر قیاس کے ذریعے ایمان کی صفت کا اضافہ کرنا نص پر زیادتی (نسخ) ہے چونکہ قیاس ناسخ نہیں بن سکتا، اس لیے احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک ظہار اور قسم کے کفارے میں غیر مسلم (کافر) غلام کو آزاد کرنا بھی شرعاً مکمل کافی اور جائز ہے۔

وَالَّذِي يَتَّصِلُ بِالسُّنَنِ أَفْعَالُ رَسُولِ اللهِ ﷺ وَ هِيَ أَرْبَعَةُ أَقْسَامٍ: مُبَاحٌ وَمُسْتَحَبٌّ وَ وَاجِبٌ وَفَرْضٌ

اور وہ (مباحث) جو سننِ قولیہ کے ساتھ متصل ہیں، رسول اللہ ﷺ کے افعال (سننِ فعلیہ) ہیں اور وہ چار اقسام پر ہیں: مباح، مستحب، واجب، اور فرض،

وَ فِيهَا قِسْمٌ آخَرُ وَ هُوَ الزَّلَّةُ، لَكِنَّهُ لَيْسَ مِنْ هَذَا الْبَابِ فِي شَيْءٍ،

اور ان افعال میں ایک دوسری قسم بھی ہے اور وہ "زلت" (چوک/لغزش) ہے، لیکن یہ قسم اس باب سے یعنی بابِ اقتدا سے کچھ بھی تعلق نہیں رکھتی

لِأَنَّهُ لَا يَصْلُحُ لِلِاقْتِدَاءِ، وَ لَا يَخْلُو عَنِ الْاِقْتِرَانِ بِبَيَانِ أَنَّهُ زَلَّةٌ،

لیکن یہ قسم اس باب سے یعنی بابِ اقتدا سے کچھ بھی تعلق نہیں رکھتی، اور یہ قسم اس بات کے متصل بیان سے خالی نہیں ہوتی کہ یہ زلت ہے۔

سننِ فعلیہ کا مرتبہ اور شرعی تعریف:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ سننِ قولیہ کے مکمل بیان سے فارغ ہو کر اب سننِ فعلیہ کی ترتیب قائم فرما رہے ہیں۔ چونکہ اصولِ شریعت میں سننِ فعلیہ کا درجہ سننِ قولیہ کے بعد آتا ہے، اسی مناسبت سے اسے بعد میں ذکر کیا گیا۔ افعالِ رسول سے مراد وہ افعالِ مبارکہ ہیں جو آپ ﷺ سے باقاعدہ بالقصد (ارادے اور شعور کے ساتھ) صادر ہوئے ہوں۔ اگر کوئی فعل حالتِ نوم (نیند) میں یا غیر اختیاری طور پر سہواً صادر ہو جائے، تو امت پر اس فعل کی اقتدا واجب یا مستحب نہیں ہوتی، اور نہ ہی ایسے غیر اختیاری فعل کو حسن و قبح کے شرعی وصف سے متصف کیا جاتا ہے۔

افعالِ رسول ﷺ کی چار اصولی اقسام اور ان کی مادی امثال:

آپ ﷺ سے بالقصد صادر ہونے والے اختیاری افعالِ مبارکہ کی چار بنیادی فقہی قسمیں بنتی ہیں:

- **مباح:** جیسے عام انسانی احوال اور طبعی تقاضوں کے تحت کھانا، پینا، اور مروجہ لباس پہننا۔
- **مستحب:** جیسے شرعی امور کو خوبصورت بنانے کے لیے وضو کے آغاز میں تسمیہ (بسم اللہ) پڑھنا، یا داڑھی کا خلال کرنا۔
- **واجب:** جیسے کسی نماز میں چوک جانے کی صورت میں اس کی تلافی کے لیے سجدۂ سہو ادا فرمانا۔
- **فرض:** جیسے پنجگانہ فرائض، نماز، روزہ اور مناسکِ حج کی مادی ادائیگی۔

تقسیمِ افعال پر ایک علمی شبہ اور اس کا احناف کی طرف سے جواب:

یہاں اصولِ فقہ کے ماہرین کے ہاں یہ اعتراض اٹھایا جا سکتا ہے کہ جمہور اصولیین نے افعال کی صرف تین ہی قسمیں (مباح، مستحب اور فرض) بیان کی ہیں اور واجب کو فرض ہی کا حصہ مانا ہے؛ کیونکہ احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک واجب وہ حکم ہوتا ہے جو دلیلِ ظنی سے ثابت ہو، جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے کسی بھی ذاتی فعلِ مبارک میں ظنیت یا شبہ کا تحقق ممکن ہی نہیں ہے، تو پھر افعال میں واجب کی الگ قسم کیسے قائم ہوئی؟

احناف رحمۃ اللہ علیہم اس کا یہ محققانہ جواب دیتے ہیں کہ یہ تقسیم خود نبی پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اپنے علمی مرتبے کے اعتبار سے نہیں ہے، بلکہ یہ امت کے حق میں قائم احکام کے اعتبار سے ہے۔ چونکہ امت تک آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعض افعالِ مبارکہ اخبارِ آحاد یا ادلۂ ظنیہ کے ذریعے پہنچے ہیں، اس لیے امت کے حق میں ان افعال سے وجوب کا تحقق بالکل درست اور صحیح ہے۔

زلت کی اصطلاحی حقیقت اور مثالیں:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان چار تشریعی اقسام کے علاوہ افعال میں ایک اور صنف بھی پائی جاتی ہے جسے زلت (لغزش یا چوک) کہا جاتا ہے۔ زلت کی اصطلاحی تعریف یہ ہے کہ متکلم کا وہ کام کرنے کا اصالتاً کوئی ارادہ یا پکا قصد نہ ہو، بلکہ وہ بلا قصد و ارادہ صادر ہو جائے اور فاعل اس پر قائم اور ثابت قدم بھی نہ رہے؛ جیسے کوئی شخص راستے میں چلتے ہوئے اچانک گر پڑے، جبکہ اس کا گرنے کا کوئی ارادہ نہیں تھا، اور وہ فوراً دوبارہ کھڑا ہو جائے۔

اس کی مثال حضرت موسیٰ علیہ السلام کا وہ واقعہ ہے جب انہوں نے ایک قبطی کو گالی گلوچ سے روکنے کے لیے صرف ایک گھونسا مارا تھا، مگر وہ قبطی اسی وقت مر گیا۔ چونکہ موسیٰ علیہ السلام کا ارادہ اسے جان سے مارنے کا قطعاً نہیں تھا، اس لیے یہ فعل زلت کہلایا۔

زلت کا بابِ اقتدا سے خارج ہونا اور متصل بیان کی اقسام:

احناف رحمۃ اللہ علیہم کا یہ حتمی فیصلہ ہے کہ زلت کا تعلق بابِ اقتدا سے بالکل نہیں ہے، یعنی امت کے لیے ایسے افعال میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی پیروی کرنا شرعاً جائز نہیں ہے۔ شریعت کی حکمت کا یہ ابدی تقاضا ہے کہ جب بھی انبیاء سے کوئی زلت صادر ہو، تو اس کے ساتھ فوراً ایک

ایسا متصل بیان ظاہر ہو جائے جو کلام کی تنبیہ کر کے واضح کر دے کہ یہ زلت ہے تاکہ امت کسی مغالطے یا غلط فہمی میں نہ پڑے۔ یہ متصل بیان دو طریقوں سے ظاہر ہوتا ہے:

❁ **فاعل کی جانب سے بیان:** جیسے قبطی کے واقعے میں خود حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فوراً ندامت اور استغفار کے ساتھ فرمایا: "هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ" (یہ شیطان کے کاموں میں سے ہے)۔ گویا انہوں نے اپنے اس فعل پر فوری تنبیہ فرمائی۔

❁ **اللہ تعالیٰ کی جانب سے بیان:** جیسے حضرت آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے جب جنت کے ممنوعہ درخت کا پھل کھانے کی زلت ہوئی، تو باری تعالیٰ نے خود قرآن میں اس پر تنبیہ فرمائی: "وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ" (اور آدم نے اپنے رب کی نافرمانی کی پس وہ راہ سے بہک گیا) اور دوسری جگہ فرمایا: "فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا" (پس وہ بھول گیا اور ہم نے اس میں پختہ ارادہ نہیں پایا)۔

حرام و مکروہ کے عدمِ ذکر کی اصولی علت (عصمتِ انبیاء علیہم السلام):

یہاں اصولِ فقہ کا ایک اہم سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے افعالِ اقتدا کے ساتھ زلت کا ذکر اس لیے کیا کہ اس کی اقتدا نہیں کی جاتی، تو انہیں افعالِ رسول کے ذیل میں حرام اور مکروہ افعال کا بھی مستقل ذکر کرنا چاہیے تھا؛ کیونکہ زلت کی طرح ان کی بھی اقتدا ممنوع ہے؟

احناف رحمۃ اللہ علیہم اس کا نہایت عقیدتی اور پکا جواب دیتے ہیں کہ حرام اور مکروہ افعال کا صدور انبیاء علیہم السلام کی ذاتِ گرامی سے سرے سے ممکن ہی نہیں ہے، اس لیے انہیں افعالِ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اقسام میں شامل کرنے کی کوئی مادی ضرورت نہیں ہے۔ جمہور مسلمین کا اس بات پر عقیدہ ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام کبائر (بڑے گناہوں) سے مکمل معصوم ہوتے ہیں، اور ہمارے یعنی ماتریدیہ کے نزدیک وہ صغائر (چھوٹے گناہوں) سے بھی کلی طور پر معصوم ہوتے ہیں (برخلاف اشاعرہ کے جو صغائر کے صدور کو عقلی طور پر ممکن مانتے ہیں)۔ چونکہ حرام اور مکروہ احکام کبائر و صغائر کے دائرے میں ہی داخل ہیں، اس لیے عصمتِ انبیاء علیہم السلام کے ابدی ضابطے کے تحت ان کا افعالِ نبوت میں پایا جانا محال ہے، لہٰذا انہیں اصولوں میں بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

وَاخْتُلِفَ فِي سَائِرِ أَفْعَالِهِ عليه السلام، وَالصَّحِيحُ مَا قَالَهُ الْجَصَّاصُ: إِنَّ مَا عَلِمْنَا

اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے تمام دیگر (قصدی) افعال کی اقتدا کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے، اور صحیح قول وہ ہے جو ابوبکر جصاص نے کہا ہے، کہ جس فعل کے بارے میں ہم جانتے ہیں

مِنْ أَفْعَالِ الرَّسُولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاقِعًا عَلَى جِهَةٍ يُقْتَدَىٰ بِهِ فِي إِيقَاعِهِ عَلَى تِلْكَ الْجِهَةِ،

کہ وہ (آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے) کس صفت (حیثیت) پر واقع ہوا ہے، تو ہم بھی اس فعل کو اسی صفت پر بجا لانے میں اس فعل کی اقتدا کریں گے،

وَمَا لَمْ نَعْلَمْهُ عَلٰى أَيِّ جِهَةٍ فِعْلَهُ

اور جس فعل کے متعلق ہم نہیں جانتے کہ آپ نے اسے کس صفت پر کیا ہے،

فَلَنَا فِعْلُهُ عَلَى أَدْنَى مَنَازِلِ أَفْعَالِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَ هُوَ الْإِبَاحَةُ،

و ہمارے لئے اس فعل کو آپ کے افعال کے درجات میں سے ادنیٰ درجہ پر کرنا جائز (ثابت) ہوگا اور وہ (ادنیٰ درجہ) اباحت ہے،

لِأَنَّ الِاتِّبَاعَ أَصْلٌ، فَوَجَبَ التَّمَسُّكُ بِهِ حَتَّى يَقُومَ دَلِيلُ خُصُوصِهِ بِهِ-

اس لئے کہ اتباع (پیروی کرنا) اصل ہے، لہٰذا اس اصل پر عمل کرنا واجب ہوگا یہاں تک کہ اس فعل کی آپ ﷺ کے ساتھ تخصیص (خصوصیت) کی دلیل قائم ہو جائے۔

غیر تشریعی اور مخصوص افعال کا دائرہ:

حضور اکرم ﷺ کے وہ افعال جو بشری تقاضوں کے تحت طبعاً صادر ہوئے ہوں (جیسے کھانا پینا اور سونا)، یا جو کسی بھول چوک کے تحت سہواً صادر ہوئے ہوں (جیسے چار رکعت والی نماز میں دو رکعت پر بھول کر سلام پھیر دینا)، یا جو نصوصِ قطعیہ کی رو سے بطورِ خاص آپ ﷺ کی ذات کے ساتھ مخصوص ہوں (جیسے بیک وقت چار سے زائد عورتوں کو نکاح میں رکھنا)، ان تمام افعال میں امت پر آپ ﷺ کی شرعی اقتدا اور مادی پیروی لازم نہیں ہوتی۔

افعالِ قصدی مبہم الصفت میں ائمہ کا اصولی اختلاف:

ان مذکورہ بالا افعال کے علاوہ، وہ تمام افعالِ قصدی (ارادی افعال) جن کی مادی صفت یا شرعی حیثیت (کہ وہ فرض ہیں، واجب، مستحب یا مباح) کلام یا قرائن سے واضح نہ ہو، ان کی پیروی کے حکم میں ائمہ اصول کے مابین درج ذیل چار مذاہب پائے جاتے ہیں:

❁ **پہلا موقف (امام غزالی اور بعض اصولیین رحمۃ اللہ علیہم):** ان کے نزدیک ایسے مبہم الصفت افعال میں تب تک توقف (خاموشی) اختیار کی جائے گی جب تک کہ ان کی اصل شرعی صفت واضح نہ ہو جائے۔

❁ **دوسرا موقف (امام مالک اور ابو العباس بن شریح رحمۃ اللہ علیہما):** ان کے نزدیک ایسے افعال کی مطلقاً اقتداء اور پیروی کرنا امت پر واجب ہے، جب تک کہ اس سے منع کرنے کی کوئی مستقل دلیل سامنے نہ آ جائے۔

❁ **تیسرا موقف (امام ابو بکر الکرخی رحمۃ اللہ علیہ):** ان کے نزدیک جب تک کسی فعل کے ندب (مستحب) یا وجوب پر پکا قرینہ نہ مل جائے، اسے بطورِ اباحت اپنایا جائے گا۔

❁ **چوتھا موقف (امام ابو بکر الجصاص رحمۃ اللہ علیہ - ماھو المختار):** مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اسی قول کو احناف کا سب سے معتبر اور "صحیح قول"

قرار دیا ہے۔

مختار قولِ جصاص کی اصولی اساس اور عقلی توجیہ:

ابوبکر الجصاص رحمۃ اللہ علیہ کا مروجہ ضابطہ یہ ہے کہ اگر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے کسی ارادی فعل کی شرعی صفت (جیسے اباحت، ندب یا فرضیت) معلوم ہو، تو امت پر واجب ہے کہ وہ اسی صفت کے تحت آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اقتدا کرے؛ یعنی اگر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسے بطورِ ندب کیا تو ہمارے لیے بھی ندب ہوگا، اور اگر فرض کے طور پر کیا تو ہمارے لیے بھی فرض ہوگا۔

لیکن، اگر اس فعل کی صفتِ اصلی کا علم نہ ہو، تو اسے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے جائز افعال کے تمام منازل اور درجات میں سے سب سے ادنیٰ درجہ یعنی اباحت پر محمول کیا جائے گا۔ اس ترجیح کی وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذاتِ اقدس چونکہ گناہوں سے معصوم ہے، اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کسی حرام یا مکروہ فعل کا قصداً صادر ہونا عقلی و شرعی طور پر محال ہے۔ اب حرام اور مکروہ کے نکل جانے کے بعد جائز احکام کا سب سے ابتدائی اور ادنیٰ درجہ اباحت ہی بچتا ہے۔

اس اباحت پر عمل کرنے کی سب سے پکی اور بنیادی وجہ یہ ہے کہ شریعت میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اتباع کو اصل (بنیادی قانون) قرار دیا گیا ہے، جیسا کہ کلامِ الٰہی کی نصِ قطعی گواہی دیتی ہے: لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ۔ پس اس قرآنی عموم کے مقتضیٰ کے تحت جب تک کسی فعل کے بارے میں یہ پکی شرعی گواہی یا دلیلِ تخصیص قائم نہ ہو جائے کہ یہ فعل صرف آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات کے ساتھ ہی خاص تھا، تب تک امت اس فعل کو اپنے لیے مباح اور جائز مانتے ہوئے اس پر عمل پیرا رہے گی۔

وَيَتَّصِلُ بِالسُّنَنِ بَيَانُ طَرِيقَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي إِظْهَارِ أَحْكَامِ الشَّرْعِ بِالِاجْتِهَادِ،

اور (مباحثِ) سنن کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا اجتہاد کے ذریعہ احکامِ شرع کو بیان کرنے کا طریقہ بھی لاحق (متصل) ہے،

وَاخْتَلِفُوا فِي هَذَا الْفَصْلِ، وَالصَّحِيحُ عِنْدَنَا كَانَ يَعْمَلُ بِالِاجْتِهَادِ إِذَا انْقَطَعَ طَمَعُهُ عَنِ الْوَحْيِ

اور اس فصل میں اختلاف ہے، اور صحیح ہمارے نزدیک یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اجتہاد کے ذریعہ عمل فرمایا کرتے تھے جب وحی کی امید منقطع ہو جاتی تھی،

فِيمَا ابْتُلِيَ بِهِ، وَ كَانَ لَا يُقَرُّ عَلَى الْخَطَاءِ، فَإِذَا أُقِرَّ عَلَى شَيْءٍ مِنْ ذٰلِكَ

پیش آمدہ حادثوں (مسائل) میں اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم (کسی) خطا پر برقرار نہیں رکھے جاتے تھے، پس جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کسی حکم پر برقرار رکھے جاتے تھے

(كَانَ) دَلَالَةً قَاطِعَةً عَلَى الْحُكْمِ، بِخِلَافِ مَا يَكُونُ مِنْ غَيْرِهِ مِنَ الْبَيَانِ بِالرَّأْيِ، وَ هُوَ نَظِيرُ الْإِلْهَامِ،

تو یہ حکم کی صحت پر دلیلِ قطعی ہوتی تھی، بخلاف غیر نبی کے اجتہاد کے، اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا اجتہاد آپ کے الہام کی نظیر ہے،

فَإِنَّهٗ حُجَّةٌ قَاطِعَةٌ فِي حَقِّهٖ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ فِي حَقِّ غَيْرِهٖ بِهٰذِهِ الصِّفَةِ-

پس بے شک آپ کا الہام (اور اجتہاد) آپ کے حق میں (اور امت کے حق میں) حجتِ قاطعہ ہے، اگرچہ غیر نبی کے حق میں الہام اس صفت پر نہیں ہے۔

اقسامِ وحی اور اجتہادِ نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا اصولی مقام:

سننِ قولیہ اور فعلیہ کے احکام واضح کرنے کے بعد، مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس مستقل فصل میں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ذاتی اجتہاد کو بحث کا موضوع بنایا ہے۔ بطور تمہید یہ جاننا ضروری ہے کہ وحی کی بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں:

۱۔ وحیِ ظاہر: وہ وحی جو حسی اور ظاہری واسطے سے حاصل ہو، اس کی تین مادی صورتیں ہیں: (الف) حضرت جبرئیل علیہ السلام انسانی شکل یا اپنی اصل ہیئت میں کلام پڑھ کر سنائیں جیسے قرآنِ پاک، (ب) جبرئیل علیہ السلام کے بغیر محض غیبی اشارے سے مفہوم واضح ہو، (ج) وہ کلام جو براہِ راست بطریقِ الہام حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قلبِ مبارک پر القاء کیا جائے۔

۲۔ وحیِ باطن: یہ وہ علمِ ربانی ہے جو کسی حادثے یا نو پیش آمدہ مادی مسئلے کے وقت نصِ صریح نہ ہونے کی صورت میں، عمیق غور و خوض، تامل اور قانونِ اجتہاد کے ذریعہ حاصل ہو۔ احناف رحمہم اللہ کے نزدیک حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا اجتہاد اسی وحیِ باطن کے دائرے میں آتا ہے۔

منکرینِ اجتہاد کا شبہ اور احناف کا مدلل جواب:

اس مسئلے میں ائمہ اصول کا شدید مروجہ اختلاف ہے۔ معتزلہ، اشاعرہ، بعض متکلمین، امام ابو یوسف رحمہم اللہ سے مروجہ ایک روایت، اور اکثر مالکی و شافعی فقہاء رحمہم اللہ کا یہ موقف ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لیے شرعی احکام میں اجتہاد کرنا قطعاً جائز نہیں تھا، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ہر فیصلہ براہِ راست وحیِ ظاہر پر قائم ہوتا تھا۔ ان حضرات نے قرآنی آیت ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحٰى ﴾ سے استدلال کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنی رائے سے کچھ نہیں فرماتے، لہٰذا اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

احناف رحمہم اللہ کا مختار اور صحیح ترین مسلک یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لیے اجتہاد کرنا نہ صرف جائز تھا، بلکہ مادی طور پر واقع بھی ہوا ہے۔ احناف رحمہم اللہ مذکورہ آیت کا یہ نفیس جواب دیتے ہیں کہ آیت کا مقصد کافروں کے اس شبہے کو دور کرنا تھا کہ قرآن (معاذ اللہ) محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا اپنا گھڑا ہوا کلام ہے، اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ نو پیش آمدہ عدالتی و فقہی معاملات میں آپ کو اجتہاد کا حق حاصل نہیں تھا۔

جب کسی غیبی حادثے کے وقت وحیِ ظاہر کے نزول میں تاخیر ہو جاتی اور امت کی طرف سے جواب کی حاجت شدید ہوتی، تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اللہ کی دی ہوئی ملکۂ نبوت کے تحت اجتہاد فرماتے تھے، اور شریعت کا قاعدہ ہے کہ بوقتِ ضرورت اجتہاد کرنا ایک مامور بہ فعل ہے۔

قاعدۃ: عدمِ اقرار علی الخطأ (خطاء پر برقرار نہ رکھنا):

احناف رحمۃ اللہ علیہم کے اصولِ فقہ کا یہ ایک عظیم ستون ہے کہ غیر نبی (مجتہدِ عام) کا اجتہاد خطا اور صواب دونوں کا یکساں احتمال رکھتا ہے، اور اگر وہ خطا کرے تو وہ اس خطا پر برقرار رہ سکتا ہے جب تک کہ اسے اپنی غلطی کا علم نہ ہو۔ لیکن، انبیاء علیہم السلام کا معاملہ اس مادی قانون سے بالکل الگ ہے۔ اگر حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اپنے اجتہاد میں کوئی چوک یا علمی لغزش (خطائے اجتہادی) واقع ہو جائے، تو اللہ رب العزت کی طرف سے منصبِ نبوت کی حفاظت کے لیے یہ قطعاً واجب ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اس خطا پر قائم نہ رہنے دیا جائے (لَا يُقَرُّ عَلَى الْخَطَاءِ)، بلکہ وحیِ ظاہر کے ذریعہ فوراً اس کی اصلاح فرما دی جائے۔

پس، جب کسی اجتہادِ نبوی پر وحیِ الٰہی کی طرف سے کوئی تنبیہ یا نکیر نازل نہ ہو اور اللہ تعالیٰ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اس فیصلے پر برقرار رکھے (إِذَا أُقِرَّ عَلَى شَيْءٍ)، تو اللہ کا وہ سکوت اور اقرار اس اجتہاد کو ظنیت کے درجے سے اٹھا کر امت کے حق میں دلیلِ قطعی کا مرتبہ عطا کر دیتا ہے، جس پر یقین لانا اور عمل کرنا فرض ہو جاتا ہے۔

غزوۂ بدر کے قیدیوں کی اصولی مثال:

اس خطائے اجتہادی اور فوری تنبیہِ الٰہی کو واضح کرنے کے لیے غزوۂ بدر کے ستر قیدیوں کا مشہور عدالتی واقعہ پیش کیا گیا ہے۔

جب ان قیدیوں کے مستقبل کا فیصلہ کرنا تھا، تو وحیِ ظاہر نازل نہیں ہوئی تھی، چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کبار صحابہ رضی اللہ عنہم سے اجتہادی مشورہ فرمایا:

- حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اپنے اجتہاد سے یہ مروجہ رائے دی کہ یہ لوگ آپ کی قوم اور برادری کے ہیں، لہٰذا ان سے فدیہ (مال) لے کر انہیں آزاد کر دیا جائے، تاکہ یہ مال مسلمانوں کے کام آئے اور امید ہے کہ یہ لوگ بعد میں اسلام قبول کر لیں۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اس کے برعکس سخت اجتہادی رائے پیش کی کہ اسلام کی ہیبت قائم کرنے کے لیے ان سب کو قتل کر دیا جائے، اور مسلمانوں میں سے ہر شخص اپنے رشتہ دار قیدی کو خود اپنے ہاتھ سے قتل کرے۔

حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مصلحت اور شفقت کے پیشِ نظر حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی رائے کو پسند فرمایا اور فدیہ لے کر انہیں آزاد کرنے کا اجتہادی فیصلہ نافذ فرما دیا۔ لیکن، چونکہ یہ فیصلہ اللہ کی منشا کے مطابق اولیٰ اور افضل نہیں تھا، اس لیے فوری طور پر وحیِ ظاہر نازل ہوئی: مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ۔ اگلی صبح جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ تشریف لائے تو انہوں نے دیکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ بیٹھے رو رہے ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ عمر! تمہاری رائے اللہ کی مشیت کے عین مطابق تھی اور فدیہ قبول کرنے پر عذابِ الٰہی کا اندیشہ تھا۔ اس واقعے سے یہ پکا اصول ثابت ہو گیا کہ نبی سے اجتہادی چوک ہو سکتی ہے مگر وحیِ الٰہی اسے فوراً بدل کر حق پر قائم

کر دیتی ہے، جس کے بعد وہ فیصلہ حجتِ قاطعہ بن جاتا ہے۔

الہامِ نبوی بنام الہامِ ولی کا اصولی موازنہ:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ایک نہایت نفیس صوفیانہ اور اصولی موازنہ قائم فرمایا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا اجتہاد آپ کے مبارک الہام کی نظیر ہے۔ جس طرح نبی کا الہامِ قلب معصوم اور شیطان کے تصرف سے پاک ہونے کی وجہ سے شرعاً حجتِ قاطعہ ہے، اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا اجتہاد بھی برقرار رکھے جانے کے بعد حجتِ قاطعہ کا رتبہ پالیتا ہے۔

اس کے برعکس، غیر نبی یعنی اولیاء اللہ اور صوفیاءِ عظام رحمۃ اللہ علیہم کا جو الہام ہوتا ہے، وہ اگرچہ اپنے مقام پر ایک نوری کیفیت ہے، مگر چونکہ اولیاء کے قلوب معصوم نہیں ہوتے اور ان میں شیطانی یا نفسانی وساوس کا ادنیٰ احتمال قائم رہتا ہے، اس لیے اولیاء کا الہام شریعتِ اسلامیہ کے عدالتی احکام میں کبھی بھی حجتِ قاطعہ نہیں بن سکتا۔ ولی کا الہام صرف اس کی اپنی ذات کی حد تک متعدی ہوسکتا ہے، اس سے شریعت کا کوئی عمومی واجب یا فرض ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

وَ مِمَّا يَتَّصِلُ بِسُنَّةِ نَبِيِّنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ شَرَائِعُ مَنْ قَبْلَهُ،

اور ان مسائل میں سے جو ہمارے نبی علیہ السلام کی سنت سے متصل (ملحق) ہیں، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے پہلے انبیاء علیہم السلام کی شریعتیں ہیں،

وَالْقَوْلُ الصَّحِيحُ فِيهِ أَنَّ مَا قَصَّ اللهُ تَعَالَى أَوْ رَسُولُهُ مِنْهَا مِنْ غَيْرِ إِنْكَارٍ

اور ان میں قولِ صحیح یہ ہے کہ جس (حکم) کو اللہ تعالیٰ یا اس کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان (سابقہ شریعتوں) میں سے بغیر کسی نکیر (انکار یا تردید) کے بیان فرمایا ہے،

يَلْزَمُنَا عَلَى أَنَّهُ شَرِيعَةٌ لِرَسُولِنَا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ۔

تو وہ ہمارے اوپر اس بنیاد پر لازم ہے کہ وہ ہمارے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہی کی شریعت ہے۔

سابقہ شریعتوں کے پابند ہونے میں ائمہ کا اصولی اختلاف:

اصولِ شریعت میں یہ ایک نہایت اہم معرکہ آراء بحث ہے کہ کیا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور آپ کی امت اپنے سے پہلے گزرے ہوئے انبیاء (جیسے حضرت موسیٰ اور حضرت عیسیٰ علیہما السلام) کی شریعتوں کے احکام پر عمل کرنے کے پابند ہیں یا نہیں؟ اس ذیل میں ائمہ اصول کے مابین دو مروجہ موقف پائے جاتے ہیں:

اکثر متکلمین اور بعض شوافع رحمۃ اللہ علیہم کا موقف:

ان حضرات کا کہنا ہے کہ امتِ محمدیہ پر شرائعِ سابقہ کا اتباع کسی صورت لازم نہیں ہے۔ ان کی اصولی دلیل یہ ہے کہ ہر نبی کی

شریعت یا تو اس نبی کی وفات کے ساتھ ہی ختم ہوگئی، یا پھر دوسرے نئے نبی کی آمد نے پچھلی شریعت کے احکام کو خود بخود منسوخ (کالعدم) کر دیا۔ لہٰذا، اب ہم ان کے احکام کے پابند نہیں ہیں۔ **احناف رحمۃ اللہ علیہم کا موقف:** بعض دیگر اصولیین اور احناف کا مسلک یہ ہے کہ سابقہ شریعتوں کے احکام پر عمل کرنا ہمارے لیے ضروری ہے، مگر اس کی ایک خاص توجیہ ہے جس کی تفصیل مصنف نے قولِ صحیح کے تحت بیان فرمائی ہے۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم کا مستند و مختار مسلک (قولِ صحیح):

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس پورے مسئلے میں احناف کا سب سے مستند اور راجح موقف، جس پر ہمارے اکثر مشائخ، امام الہدیٰ شیخ ابو منصور ماتریدی، شمس الائمہ السرخسی، قاضی ابو زید الدبوسی اور عام متاخرین اصولیین رحمۃ اللہ علیہم قائم ہیں، یہ ہے کہ سابقہ شریعتوں کا ہر حکم ہم پر مطلقاً نافذ نہیں ہوتا، بلکہ اس کے لیے یہ بنیادی شرط ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآنِ مجید میں یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی سنت میں سابقہ امتوں کا کوئی ایسا حکم بیان فرمایا ہو جس پر شریعت نے کوئی نکیر (تردید یا منسوخی کا اظہار) نہ فرمایا ہو۔

اگر اسلام کی نصوص نے اسے بنا کسی انکار کے نقل کیا ہے، تو وہ حکم امتِ محمدیہ پر بھی قطعی طور پر لازم اور واجب العمل ہوگا۔ لیکن، اس لزوم کی اصولی بنیاد یہ ہرگز نہیں ہے کہ وہ پچھلے نبی کا قانون ہے، بلکہ اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ اللہ جل جلالہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسے بنا کسی نکیر کے قرآن و حدیث کا حصہ بنا کر ہمارے نبی کی شریعت (شریعتِ محمدیہ) کے طور پر نئے سرے سے نافذ فرما دیا ہے۔ اس کے برعکس، جس سابقہ حکم کو بیان کرنے کے ساتھ ہی اس پر نکیر کر دی گئی ہو، وہ ہم پر لازم نہیں ہوگا۔

بغیر نکیر کے بیانِ حکم کی مثال (واجب العمل احکام):

اس اصولی قاعدے کو سمجھنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے قرآنِ مجید میں بنی اسرائیل کے حوالے سے قصاص (برابری کا بدلہ) کا یہ قانون بغیر کسی نکیر کے ذکر فرمایا ہے: "كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ" (اور ہم نے ان پر اس میں یہ حکم لکھ دیا تھا کہ جان کے بدلے جان، آنکھ کے بدلے آنکھ، ناک کے بدلے ناک، کان کے بدلے کان، دانت کے بدلے دانت، اور زخموں میں برابر کا بدلہ ہے)۔ چونکہ قرآن نے تورات کے اس عدالتی قانون کو امتِ محمدیہ کے سامنے بغیر کسی اعتراض یا منسوخی کے صراحت سے نقل کیا ہے، اس لیے احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک یہ تمام احکامِ قصاص بعینہ شریعتِ محمدیہ کا حصہ بن کر ہم پر بھی قطعی طور پر لازم ہو چکے ہیں۔

نکیر کے ساتھ بیانِ حکم کی مثال (غیر لازم احکام):

اس کے برعکس، اگر قرآن کسی سابقہ حکم کو نقل کرے لیکن ساتھ ہی یہ واضح کر دے کہ وہ حکم ان کی بدعملیوں کی وجہ سے بطورِ سزا ان

پر مسلط کیا گیا تھا، تو وہ حکم نکیر کے دائرے میں آنے کی وجہ سے ہم پر حرام یا لازم نہیں ہوتا۔ قرآنِ مجید میں یہودیوں پر لگائی گئی مادی پابندیوں کا ذکر کرتے ہوئے ارشادِ باری تعالیٰ ہے: "فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ" (پس یہودیوں کے ظلم کی وجہ سے ہم نے ان پر وہ پاکیزہ چیزیں حرام کر دیں جو ان کے لیے حلال کی گئی تھیں)۔

اسی طرح دوسری جگہ ارشاد فرمایا: "وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا" (اور یہودیوں پر ہم نے تمام ناخن والے جانور حرام کر دیے، اور گائے و بکری میں سے ان دونوں کی چربیاں ان پر حرام کر دیں)، اور فوراً بعد اس کی علتِ نکیر واضح فرمائی: "ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ" (یہ سزا ہم نے انہیں ان کی بغاوت اور سرکشی کی وجہ سے دی تھی)۔ چونکہ ان نصوص میں سابقہ احکام کا ذکر ان کی سرکشی اور ظلم کی سزا کے طور پر ہوا ہے، اس لیے یہ سخت احکام امتِ محمدیہ کے حق میں بالکل جاری نہیں ہوں گے، کیونکہ ہمارے نبی ﷺ کو قرآن نے تمام مادی بوجھ اور پرانی سختیاں مٹانے والا بنا کر مبعوث فرمایا ہے۔

بَابُ مُتَابَعَةِ أَصْحَابِ رَسُولِ اللهِ ﷺ

وَمَا يَقَعُ بِهِ خَتْمُ بَابِ السُّنَّةِ، بَابُ مُتَابَعَةِ أَصْحَابِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و رضی اللہ عنہم

اور وہ (مسئلہ) جس پر سنت کے باب کا اختتام ہو رہا ہے، وہ اصحابِ رسول ﷺ کی متابعت (پیروی) کا باب ہے،

حُكْمُ تَقْلِيدِ الصَّحَابِيِّ

قَالَ أَبُو سَعِيدٍ الْبَرْدَعِيُّ رحمہ اللہ : تَقْلِيدُ الصَّحَابِيِّ وَاجِبٌ يُتْرَكُ بِهِ الْقِيَاسُ

ابوسعید بردعی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ صحابی کی تقلید (بعد کے مجتہدین پر) واجب ہے، اور اس (قولِ صحابی) کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا جائے گا،

لِاحْتِمَالِ السَّمَاعِ وَالتَّوْقِيفِ

اس لئے کہ (صحابی کے قول میں) آپ ﷺ سے سماع (سنے ہونے) اور توقیف (آپ کے بتائے جانے) کا احتمال کی وجہ سے،

وَ لِفَضْلِ إِصَابَتِهِمْ فِي نَفْسِ الرَّأْيِ بِمُشَاهَدَةِ أَحْوَالِ التَّنْزِيلِ وَمَعْرِفَةِ أَسْبَابِهِ،

اور نفس رائے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی درستگی کی زیادتی کی وجہ سے، احوالِ نزولِ قرآن کے بچشمِ خود مشاہدہ کرنے نیز اسبابِ نزول کی معرفت کے ذریعے۔

بابِ متابعتِ صحابہ کی ترتیب اور اس کی وجہ:

سنتِ نبوی ﷺ کے تمام ابحاث (سننِ قولیہ، فعلیہ اور اجتہاد) سے فارغ ہونے کے بعد مصنف رحمہ اللہ نے اتباعِ صحابہ رضی اللہ عنہم کا

یہ باب شروع فرمایا ہے۔ اصولِ فقہ میں بابِ متابعتِ صحابہ رضی اللہ عنہم کو بابِ سنت سے مؤخر کرنے (بعد میں لانے) کی علمی وجہ یہ ہے کہ سنتِ نبوی کا سنت ہونا نصِ قطعی سے متیقن (یقینی) ہوتا ہے، جبکہ قولِ صحابی میں یہ قوی احتمال ہوتا ہے کہ انہوں نے یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنی ہوگی۔ چونکہ قولِ صحابی میں سنت کا صرف احتمال (امکان) پایا جاتا ہے اور وہ یقینی طور پر سنت نہیں ہوتی، اس لیے اصولِ ترتیب کا تقاضا یہی تھا کہ متیقن دلیل کو پہلے ذکر کیا جائے اور محتمل دلیل کو اس کے بعد لایا جائے۔

قولِ صحابی کا بابِ سنت کے ساتھ بطورِ تتمہ الحاق (سوال و جواب):

درسی ابحاث میں یہاں ایک اہم نحوی و اصولی اعتراض اٹھایا گیا ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس باب کو بابِ سنت کا تتمہ (تکملہ) قرار دیا ہے، اور اصول ہے کہ کسی چیز کا تتمہ اسی شے کا جزو (حصہ) ہوتا ہے۔ جبکہ سنت اور صحابہ رضی اللہ عنہم دو الگ الگ حقیقتیں ہیں؛ سنت صرف شارع (حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) سے صادر ہوتی ہے اور صحابہ کرام شارع نہیں ہیں۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم اس کا یہ اصولی جواب دیتے ہیں کہ اگرچہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم شارع نہیں ہیں، مگر ان کے فتاویٰ اور اقوال میں احتمالِ سماع (یہ احتمال کہ انہوں نے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سن کر ہی یہ حکم بیان کیا ہوگا) اس حد تک قوی ہے کہ وہ قولِ صحابی کو حکماً سنتِ نبوی کے دائرے میں داخل کر دیتا ہے۔ اسی گہرے ربط کی بنا پر اتباعِ صحابی کو مستقل دلیل بنانے کے بجائے بابِ سنت کا ہی ایک مادی حصہ اور تتمہ قرار دینا شرعاً و لغتاً بالکل درست ہے۔

تقلید کے لغوی و اصطلاحی معنی:

لغوی معنی: لغتِ عرب میں تقلید کا مادہ "قلادہ" سے ہے، جس کے معنی **جعل الشئ فی عنقه** یعنی کسی شے کا کسی کی گردن میں پھندا یا طوق ڈالنا ہے۔ گویا مقلد اپنے اعمال کی ذمہ داری کی رسی اپنے امام کی گردن میں ڈال دیتا ہے۔

اصطلاحی معنی: اصولِ فقہ کی اصطلاح میں تقلید کی تعریف یہ ہے: "**التقليد اتباع الانسان غيره فيما يقول او يفعل معتقدا للحقيقة فيه من غير نظر و تأمل في الدليل**"۔ یعنی ایک انسان کا کسی دوسرے انسان کے قول یا فعل کو سچا اور حق سمجھتے ہوئے، اس کی شرعی دلیل طلب کیے بغیر اور دلیل میں غور و فکر کیے بغیر قبول کر لینا تقلید کہلاتا ہے۔

تقلیدِ صحابی کا شرعی حکم اور ائمہ کا اختلاف:

قولِ صحابی کی حجیت اور بعد کے دور میں اس کی تقلید کے بارے میں مجتہدین کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ حنفیہ کے مایہ ناز امام ابو سعید بردعی رحمۃ اللہ علیہ کا مختار موقف یہ ہے کہ ایک صحابیِ مجتہد کا قول اور فتویٰ بعد میں آنے والے تمام تابعین اور مجتہدینِ امت پر بطورِ تقلید واجب ہے، اور اس کے مقابلے میں قیاسِ عقلی کو چھوڑ دیا جائے گا۔ البتہ یہ وجوب غیر صحابی کے لیے ہے، ایک صحابی پر دوسرے صحابی کی تقلید

کرنا اصولاً واجب نہیں ہے۔ احناف رحمہم اللہ کی ایک بڑی جماعت، امام مالک رحمہ اللہ سے مروجہ ایک روایت اور امام شافعی رحمہ اللہ کا قولِ قدیم (پرانا مسلک) بھی اسی وجوبِ تقلید کے حق میں ہے۔

قیاس پر قولِ صحابی کو ترجیح دینے کی دوہری علتیں:

احناف رحمہم اللہ کے نزدیک جب کسی فقہی مسئلے میں بعد کا مجتہد کوئی قیاس قائم کرے اور اس کے مقابلے میں کسی صحابی کا صریح فتویٰ موجود ہو، تو قیاس کو توڑ کر قولِ صحابی پر عمل کرنا واجب ہو جاتا ہے۔ اس کی دو قوی وجوہات متن میں بیان کی گئی ہیں:

1-: احتمالِ سماع و توقیف (وحیِ باطن کا اثر): صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے حق میں ظاہر اور قرینِ قیاس یہی بات ہے کہ دین کے احکام میں وہ اپنی طرف سے کوئی بات نہیں گھڑتے تھے، بلکہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے براہِ راست سن کر (سماع) یا آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بتائے ہوئے طریقے (توقیف) پر ہی وہ فتویٰ صادر فرمایا ہوگا۔ پس ان کا قول حقیقت میں سنتِ نبوی کا ہی ایک روپ ہوتا ہے، اس لیے وہ بعد کے مجتہد کے ظنی قیاس سے کہیں زیادہ قوی اور ترجیح کا مستحق ہے۔

2-: اصابتِ رائے کی فضیلت (احوالِ تنزیل کا مشاہدہ): اگر بالفرض یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ وہ مخصوص فتویٰ کسی سماع پر مبنی نہیں تھا بلکہ صحابی نے اپنے ذاتی اجتہاد اور رائے سے دیا تھا، تب بھی ایک صحابی کی رائے بعد کے دور کے تمام غیر صحابہ مجتہدین کی آراء سے کہیں زیادہ اقویٰ، افضل اور خطا سے دور ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے وحی کے نازل ہونے کے زمینی احوال، ماحول اور اسبابِ نزول کا خود اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کیا ہے، اور وہ ان مصلحتوں اور اسرارِ شریعت سے واقف ہیں جو بعد کے لوگوں کو کسی صورت میسر نہیں آسکتے۔ لہٰذا، ان کی رائے میں حق تک پہنچنے کی صلاحت (اصابتِ رائے) غیر صحابی کے قیاس سے حد درجہ فائق ہوتی ہے۔

وَقَالَ أَبُوالْحَسَنِ الْكَرْخِيُّ رحمه الله: لَايَجُوزُ تَقْلِيدُ الصَّحَابِيِّ إِلَّا فِيمَا

اور (امام) ابو الحسن الکرخی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ صحابی کی تقلید جائز نہیں ہے مگر اس صورت میں (یا اس حکم میں)

لَايُدْرَكُ بِالْقِيَاسِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رحمه الله: لَايُقَلَّدُ أَحَدٌ مِنْهُمْ۔

جو قیاس کے ذریعے معلوم نہ ہو سکتا ہو، اور امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ ان (صحابہ کرام) میں سے کسی ایک کی بھی تقلید نہیں کی جائے گی۔

امام ابوالحسن الکرخی رحمہ اللہ کا تفصیلی موقف:

جمہور احناف رحمہم اللہ کے مروجہ مسلک (کہ قولِ صحابی قیاس پر مطلقاً مقدم اور واجب التقلید ہے) کے برعکس، احناف کے مایہ ناز امام ابوالحسن الکرخی رحمہ اللہ قولِ صحابی کی حجیت میں ایک خاص تفصیل کے قائل ہیں۔ انہوں نے شرعی مسائل کو ان کی عقلی ماہیت کے اعتبار سے دو بنیادی حصوں میں تقسیم کیا ہے:

۱۔غیر مدرک بالقیاس احکام (غیر معقول المعنی مسائل): یہ وہ شرعی احکام ہیں جن کی اصل علت، مصلحت یا مقدار تک انسانی عقل اور قیاس کی رسائی ممکن نہ ہو؛ جیسے عبادات کی معین رکعات، حدود و کفارات کی مخصوص مقادیر، اور آخرت کے غیبی احوال۔ امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ایسے مسائل میں صحابی کے انفرادی قول اور فتوے کی تقلید کرنا بعد کے مجتہدین پر **قطعی واجب** ہے؛ کیونکہ جب ان مسائل میں قیاس اور رائے کا کوئی دخل ہی نہیں ہے، تو یہ احتمال حد درجہ قوی اور یقینی ہو جاتا ہے کہ صحابی نے یہ بات اپنی طرف سے نہیں کہی بلکہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے براہِ راست سن کر (**احتمالِ سماع و توقیف**) ہی بیان فرمائی ہے۔ چونکہ صحابہ کرام عدالت کے اعلیٰ مرتبے پر فائز ہیں اور دین میں جھوٹ کا شائبہ ان سے محال ہے، اس لیے ان کا یہ قول حکماً حدیثِ مرفوع (**مسموع عن الرسول**) تسلیم کیا جائے گا اور قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا۔

۲۔مدرک بالقیاس احکام (معقول المعنی مسائل): یہ وہ دنیاوی یا شرعی معاملات ہیں جن کی مادی علت عقل سے معلوم ہو سکے اور ان جیسے دیگر مسائل پر قیاس کرنا ممکن ہو؛ جیسے بیوع (خرید و فروخت) کے احکام اور عام خاندانی قوانین۔ امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایسے مسائل میں صحابی کے قول کی تقلید کرنا بعد کے مجتہدین پر **جائز اور واجب نہیں** ہے؛ کیونکہ یہاں یہ قوی احتمال موجود ہے کہ صحابی نے یہ فیصلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سن کر نہیں کیا بلکہ اپنی ذاتی رائے، قیاس اور اجتہاد سے صادر فرمایا ہے۔

اور چونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اپنی ذاتی آراء میں معصوم عن الخطا (خطا سے پاک) نہیں ہیں اور ان کے قیاس میں چوک کا امکان موجود ہے، اس لیے بعد کا مجتہد ان کی رائے کا پابند نہیں ہے بلکہ وہ اپنا آزاد قیاس قائم کرنے کا پورا حق رکھتا ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قولِ جدید اور متکلمین کا مسلک (مطلق نفیِ تقلید):

مصنف رحمۃ اللہ علیہ جملہ "**وَقَالَ الشَّافِعِيُّ...**" سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا وہ مشہور اصولی مسلک نقل فرما رہے ہیں جو ان کے قولِ جدید (مصر کے درسی دور کا مسلک) کے نام سے مروجہ ہے، اور اکثر معتزلہ، اشاعرہ اور متکلمینِ امت بھی اسی پر قائم ہیں۔ ان حضرات کے نزدیک قولِ صحابی شریعت میں مستقل دلیلِ شرعی نہیں ہے، خواہ وہ مسئلہ **مدرک بالقیاس** ہو یا **غیر مدرک بالقیاس**، اور بعد کے کسی بھی مجتہد کے لیے کسی صحابی کی اندھی تقلید کرنا شرعاً جائز نہیں ہے۔ ان کے اس اصولی موقف کے بنیادی دلائل درج ذیل ہیں:

❁ **وقوعِ اختلافِ صحابہ رضی اللہ عنہم:** صحابہ کرام رضی اللہ عنہم خود دین کے بے شمار فرعی احکام میں آپس میں شدید اختلافات فرمایا کرتے تھے (جیسے وراثت اور طلاق کے مسائل میں حضرت علی اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہما کا اختلاف)۔ اگر ہر صحابی کا انفرادی قول حجتِ قطعی اور واجب التقلید ہوتا، تو احکامِ شرعیہ میں ایک ہی وقت میں کھلا تضاد اور تناقض لازم آتا، جو کہ اصولِ شریعت میں باطل ہے۔

❁ **بطلانِ اقوال بطریقِ تعارض:** تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم عدالت، تقویٰ اور امانت کے اعتبار سے مساوی مرتبے پر فائز ہیں، اس لیے تعارض (ٹکراؤ) کی صورت میں کسی ایک صحابی کے قول کو دوسرے پر بغیر کسی نصِ صریح کے ترجیح دینا ناممکن ہے۔ پس جب ان کے اقوال آپس میں

ٹکرا گئے، تو وہ ایک دوسرے کو گرانے کی وجہ سے بطورِ دلیل ساقط ہو گئے، اور مجتہد کے لیے قیاس کی طرف رجوع کرنا لازم ٹھہرا۔

❁ **مرفوع اور اجتہاد کی مادی تفریق:** اگر صحابی کے پاس اس مسئلے میں رسول اللہ ﷺ کا کوئی واضح اور قطعی حکم موجود ہوتا، تو وہ امانتِ علم کا تقاضا پورا کرتے ہوئے اسے لازمی طور پر متصلاً حدیثِ مرفوع کے طور پر نقل فرماتے کہ "حضور ﷺ نے یوں فرمایا ہے"۔ اب جب انہوں نے کلام کو رسول کی طرف منسوب کیے بغیر صرف اپنا ذاتی فتویٰ ظاہر کیا، تو یہ اس بات کا مادی ثبوت ہے کہ یہ ان کا اپنا ذاتی اجتہاد اور رائے ہے۔ اور اصولِ کلام کا یہ عالمگیر قاعدہ ہے کہ جب بحث اجتہاد اور عقل کی ہو، تو ایک مجتہد دوسرے مجتہد کا پابند نہیں ہوتا، خواہ وہ صحابی ہی کیوں نہ ہو، کیونکہ اجتہاد کی صلاحیت میں بعد کا مجتہد بھی اسی انسانی مرتبے پر فائز ہے۔

وَهٰذَا الْخِلَافُ فِي كُلِّ مَا ثَبَتَ عَنْهُمْ مِنْ غَيْرِ اخْتِلَافٍ بَيْنَهُمْ

اور (قولِ صحابی کی تقلید کا) یہ اختلاف ہر اس حکم میں ہے جو صحابہ سے ان کے مابین کسی اختلاف کے بغیر ثابت ہوا ہو،

وَمِنْ غَيْرِ أَنْ يَثْبُتَ أَنَّهُ بَلَغَ غَيْرَ قَائِلِهِ، فَسَكَتَ مُسَلِّمًا لَهُ۔

اور اس قید کے ساتھ کہ یہ بات بھی ثابت نہ ہو کہ وہ قول غیر قائل (دوسرے صحابہ) تک پہنچا اور انہوں نے اسے تسلیم کرتے ہوئے سکوت اختیار کیا ہو،

وَأَمَّا إِنِ اخْتَلَفُوا فِي شَيْءٍ فَالْحَقُّ لَا يَعْدُو أَقَاوِيلَهُمْ،

اور بہرحال اگر صحابہ نے کسی مسئلے میں باہم اختلاف کیا ہو، تو حق ان کے اقوال سے باہر نہیں جائے گا،

وَلَا يَسْقُطُ الْبَعْضُ بِالتَّعَارُضِ؛

اور تعارض کی وجہ سے بعض اقوال بعض سے ساقط (باطل) نہیں ہوں گے،

لِأَنَّهُ تَعَيَّنَ وَجْهُ الرَّأْيِ لَمَّا لَمَا يَجْرِ الْمُحَاجَّةُ بَيْنَهُمْ بِالْحَدِيثِ الْمَرْفُوعِ،

کیونکہ جب ان کے مابین حدیثِ مرفوع کے ذریعے مناظرہ یا استدلال واقع نہیں ہوا تو اس سے ان کے اقوال کا قیاسی (رائے پر مبنی) ہونا متعین ہو گیا،

فَحَلَّ مَحَلَّ الْقِيَاسِ، وَ أَمَّا التَّابِعِيُّ فَإِنْ زَاحَمَهُمْ فِي الْفَتْوَى

پس اس کا محل قیاس کا محل ہے، اور بہرحال تابعی، پس اگر وہ فتویٰ دینے میں صحابہ کے ہم پلہ (مزاحم) ہو گیا ہو،

يَجُوزُ تَقْلِيدُهُ عِنْدَ بَعْضِ مَشَايِخِنَا رحمهم الله خِلَافًا لِلْبَعْضِ۔

تو ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک اس کی تقلید جائز ہے، جبکہ بعض دیگر مشائخ نے اس سے اختلاف کیا ہے۔

قولِ صحابی کی انفرادی شرائطِ حجیت اور سکوتِ رضا:

ماقبل میں قولِ صحابی کی تقلید کے وجوب وعدمِ وجوب کا جو اصولی معرکہ گزرا ہے، اس کا حقیقی محل صرف وہ احکام ہیں جن میں یہ دو بنیادی شرطیں پائی جائیں:

1-: وہ قول تمام صحابہ رضی اللہ عنہم کے مابین بغیر کسی علمی اختلاف کے منقول ہو۔

2-: وہ انفرادی فتویٰ دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم تک پہنچنے کے بعد ان کے سکوتِ رضا پر مبنی نہ ہو۔ کیونکہ احناف کا یہ مسلمہ اصول ہے کہ اگر کوئی فتویٰ دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم تک پہنچے اور وہ قدرت کے باوجود اس پر خاموشی اختیار کر لیں، تو وہ اجماعِ سکوتی کا روپ دھار لیتا ہے، اور اجماعِ سکوتی احناف کے ہاں بلا اختلاف قطعی حجت ہے جس کی پیروی سب پر واجب ہے۔ یہ نزاع صرف اس انفرادی قول میں ہے جو دوسروں تک پہنچا ہی نہ ہو۔

اختلافِ صحابہ اور عدمِ سقوطِ اقاویل کا ضابطہ:

اگر کسی شرعی مسئلے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مابین باقاعدہ اختلافِ رائے قائم ہو جائے اور وہ مختلف اقوال میں تقسیم ہو جائیں، تو احناف کا ابدی اصول ہے کہ "الحق لا یعدو أقاویلھم" (حق لازماً انہی اقوال کے اندر ہی منحصر رہے گا)۔ بعد کے مجتہدین کے لیے یہ قطعی ناجائز ہے کہ وہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے قائم کردہ دائرے سے باہر نکل کر کوئی بالکل نیا چوتھا قول ایجاد کریں۔

یہاں شوافع رحمہم اللہ علیہم کی طرف سے یہ علمی شبہ اٹھایا جاتا ہے کہ جب دو صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال آپس میں متضاد ہو گئے، تو اصولِ تعارض کے مقتضیٰ کے طور پر دونوں اقوال کو ساقط (باطل) ہو جانا چاہیے تھا؟

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا مسکت اصولی جواب دیا ہے کہ یہ اقوال تعارض سے ساقط نہیں ہوں گے؛ کیونکہ صحابہ نے اس بحث کے دوران کسی بھی حدیثِ مرفوع کو بطورِ حجت پیش نہیں کیا۔ اگر وہاں کوئی حدیث ہوتی تو رائے ختم ہو جاتی۔ جب حدیث پیش نہیں کی گئی، تو یہ ثبوت ہے کہ ان کے اقوال کا مدار قیاس اور رائے پر تھا۔ اور شریعت کا قاعدہ ہے کہ جب دو قیاس آپس میں ٹکراتے ہیں تو دونوں باطل نہیں ہوتے، بلکہ بعد کا مجتہد دلائل کی روشنی میں کسی ایک کو ترجیح دے کر اس پر عمل کرتا ہے۔ لہٰذا یہ اقوال بعد کے مجتہد کے لیے بمنزلہ قیاس ہو جائیں گے۔

فتویٰ تابعی اور مزاحمتِ صحابہ کا حکم:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے کبارِ تابعین (جیسے ابراہیم نخعی، سعید بن المسیب، اور قاضی شریح رحمہم اللہ علیہم) کا اصولی حکم بیان کیا ہے، جو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی کے دور میں ہی علم وفضل کے اس بلند مرتبے پر فائز ہو چکے تھے کہ باقاعدہ فتاویٰ صادر فرماتے اور فتوے کے میدان میں

صحابہ رضی اللہ عنہم کے شانہ بشانہ کھڑے ہو جاتے تھے۔ اگر ایسے جلیل القدر تابعین کا قول صحابہ رضی اللہ عنہم کے متوازی آ جائے، تو احناف رحمۃ اللہ علیہم کے مشائخ کے مابین دو مروجہ آراء ہیں:

- ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک ان تابعین کا مرتبہ چونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے علمی فیض کی وجہ سے حد درجہ بلند تھا، اس لیے ان کی تقلید بھی بعد کے مجتہدین کے لیے جائز ہوگی۔ اس کی عملی درسی مثال حضرت علی رضی اللہ عنہ کا وہ فیصلہ ہے جس میں انہوں نے بیٹے کی اپنے باپ کے حق میں شہادت کو جائز قرار دیا تھا، جبکہ ان کے متوازی قاضی شریح رحمۃ اللہ علیہ (جو کہ تابعی ہیں) نے اپنے عدالتی فیصلے میں اس شہادت کو عدمِ جواز کا حکم دیا تھا۔

امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اقوال کی تحقیق:

اس مسئلے میں امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے دو شہرہ آفاق روایات مروجہ ہیں:

1- پہلی اور مشہور ترین روایت یہ ہے کہ: "ما جاء عن رسول الله ﷺ فعلى الرأس والعين، وما جاء عن الصحابة رضی اللہ عنہم اخترنا، وما جاء عن التابعين فهم رجال ونحن رجال" (جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے آیا وہ سر آنکھوں پر، جو صحابہ رضی اللہ عنہم سے آیا ہم اس میں سے انتخاب کریں گے، اور جو تابعین رحمۃ اللہ علیہم سے آیا تو وہ بھی رجال [صاحبِ رائے] ہیں اور ہم بھی رجال ہیں)۔ اس روایت کے مطابق امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ تابعین کی تقلید کے قائل نہیں تھے۔

دوسری اصولی روایت یہ منقول ہے کہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ ان کبارِ تابعین رحمۃ اللہ علیہم کی تقلید کو جائز رکھتے تھے؛ کیونکہ خود صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بعض پیچیدہ مسائل کے وقت ان تابعین کے علمِ راسخ کی طرف رجوع فرمایا کرتے تھے۔

❁❁❁

باب الاجماع

(یہ ادلہ اربعہ میں تیسری دلیل) اجماع کا بیان ہے

۱۔لغوی اور اصطلاحی معنی:

لغوی معنی: لغت میں اجماع کے دو معنی ہیں: ایک عزم و پختہ ارادہ کرنا اور دوسرا اتفاق کرنا۔

اصطلاحی معنی: شریعت کی اصطلاح میں رسول اللہ ﷺ کے بعد کسی بھی ایک زمانے میں آپ ﷺ کی امت کے صالح مجتہدین کا کسی واقعے یا امر (قول، فعل یا اعتقاد) پر متفق ہوجانا اجماع کہلاتا ہے۔

۲۔اجماع کی اقسام:

- **اجماعِ قولی:** مجتہدین کا کسی مسئلے پر قول کے ذریعے اتفاق کرنا۔
- **اجماعِ فعلی:** کسی عمل پر تمام مجتہدین کا اتفاق کرکے اسے شروع کر دینا (جیسے مضاربت یا مزارعت)۔
- **اجماعِ اعتقادی:** کسی عقیدے پر سب کا متفق ہونا (جیسے شیخین کی فضیلت کا اعتقاد)۔
- **اجماعِ سکوتی:** کچھ مجتہدین کسی مسئلے پر قول یا فعل کا اظہار کریں اور باقی مجتہدین اتنی مدت تک خاموش رہیں جس میں غور و فکر ممکن ہو اور وہ اس کا رد نہ کریں۔ احناف رحمہ اللہ علیہم کے نزدیک یہ حجت ہے، جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس کے قائل نہیں ہیں۔

۳۔تعریف کی چند اہم قیود کی وضاحت:

مجتہدین: "مجتہدین" کی قید سے معلوم ہوا کہ عوام کے اتفاق کا کوئی اعتبار نہیں، اور "صالحین" کی قید سے فاسقین اور بدعتیوں کا اجماع خارج ہوجاتا ہے۔

امتِ محمدیہ: اس قید سے سابقہ امتوں کے مجتہدین کا اتفاق خارج ہوتا ہے، کیونکہ اجماع کا حجت ہونا اس امت کی خصوصیت ہے۔

۴۔اجماع کے حجت ہونے کے دلائل:

نقلی دلائل (قرآن وحدیث): قرآن پاک کی آیات (جیسے غیر سبیل المؤمنین کی اتباع پر وعید، اور تفرقہ نہ کرنے کا حکم) سے ثابت ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی جماعت کا راستہ اختیار کرنا واجب ہے۔ اسی طرح احادیثِ مبارکہ (جیسے "میری امت گمراہی پر جمع نہیں ہوگی"، "سوادِ اعظم کی اتباع کرو" وغیرہ) سے واضح ہے کہ امت کا اجتماعی فیصلہ معصوم عن الخطا ہے۔

عقلی دلیل: دینِ اسلام قیامت تک کے لیے دائمی شریعت ہے۔ اگر کسی نئے واقعے پر کوئی نصِ قطعی موجود نہ ہو اور مجتہدین کا اجماع بھی حجت نہ مانا جائے، تو امت گمراہی میں پڑ جائے گی اور شریعت منقطع ہو جائے گی، جو کہ باطل ہے۔

۵۔ اجماع کے انعقاد اور سبب کی بحث:

اختلافِ رائے کا اثر: بعض معتزلہ کا خیال تھا کہ اکثر کا اتفاق ہی اجماع کے لیے کافی ہے، لیکن جمہور کے نزدیک اجماع کے انعقاد کے وقت اگر ایک یا دو مجتہدین بھی اختلاف کریں تو اجماع منعقد نہیں ہوتا (اکثریت کا مطلب کُل نہیں ہے)۔

اجماع کا سبب: اجماع کا کوئی نہ کوئی داعی یا سبب ضرور ہوتا ہے، جو کبھی کتاب اللہ کی آیت ہوتی ہے، کبھی اخبارِ آحاد اور کبھی قیاس (جیسے مالِ مشترک کی بیع پر یا چھ اشیاء پر قیاس کرتے ہوئے ربوا جاری ہونے کا اجماع)۔

۶۔ اجماع کا حکم اور حجیت کا مرتبہ:

اجماع کا حکم یہ ہے کہ اس سے حاصل ہونے والا علم "علی سبیل الیقین" (قطعی) ہوتا ہے۔ تاہم، اس کی حجیت کے مرتبے میں اختلاف ہے؛ اکثر علماء اسے حجتِ قطعیہ قرار دیتے ہیں، جبکہ بعض حضرات اسے حجتِ ظنیہ مانتے ہیں۔

إِخْتَلَفَ النَّاسُ فِيمَنْ يَنْعَقِدُ بِهِمُ الْإِجْمَاعُ فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا إِجْمَاعَ إِلَّا لِلصَّحَابَةِ،

لوگوں نے ان حضرات کے بارے میں اختلاف کیا ہے جن کے ساتھ اجماع منعقد ہوتا ہے، پس ان میں سے بعض نے کہا کہ اجماع صرف صحابہ کا ہی (معتبر) ہے،

وَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا إِجْمَاعَ إِلَّا لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا إِجْمَاعَ إِلَّا لِعِتْرَةِ الرَّسُولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ،

اور ان میں سے بعض نے کہا کہ اجماع صرف اہل مدینہ کا ہی (حق) ہے، اور ان میں سے بعض نے کہا کہ اجماع صرف رسول اکرم ﷺ کے اقرباء (اہلِ بیت) کا ہی (حق) ہے،

وَالصَّحِيحُ عِنْدَنَا أَنَّ إِجْمَاعَ كُلِّ عَصْرٍ مِنْ أَهْلِ الْعَدَالَةِ وَالِاجْتِهَادِ حُجَّةٌ،

اور ہمارے نزدیک صحیح یہ ہے کہ ہر زمانے کے عادل اور مجتہد علماء کا اجماع (شرعی) حجت ہے،

وَ لَا عِبْرَةَ بِقِلَّةِ الْعُلَمَاءِ وَكَثْرَتِهِمْ، وَ لَا بِالثَّبَاتِ عَلَى ذٰلِكَ حَتَّى يَمُوتُوا،

اور علماء کی قلت اور کثرت کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اور نہ ہی تادمِ حیات اس اجماع پر ثابت قدم رہنے کا اعتبار ہے (کہ وہ اسی قول پر مریں)،

وَ لَا بِمُخَالَفَةِ أَهْلِ الْهَوَىٰ فِيمَا لَمْ نَسَبُوا بِهِ إِلَى الْهَوَىٰ،

اور نہ ہی اس امر میں اہل ہوائے نفس (بدعتیوں) کی مخالفت کا اعتبار ہے جس امر میں ان کو ہوا (بدعت) کی طرف منسوب کیا گیا ہے،

وَ لَا لِمُخَالَفَةِ مَنْ لَا رَأْيَ لَهُ فِي الْبَابِ إِلَّا فِيمَا يُسْتَغْنَى عَنِ الرَّأْيِ-

اور نہ ہی ان لوگوں کی مخالفت کا اعتبار ہے جن کے لیے اس باب میں رائے نہ ہو، مگر اس باب میں جو رائے سے مستغنی (بے نیاز) ہوتا ہے۔

اجماع کی اصطلاحی حقیقت اور جمہور کا مسلک:

اجماع کے لغوی اور اصطلاحی تعریف اور اسکی تفصیل کا ذکر ماقبل میں ذکر ہو چکا۔ معتزلہ، خوارج اور اکثر روافض اجماع کی حجیت کا انکار کرتے ہیں، مگر جمہورِ امت کے نزدیک اجماع شریعت کی ایک قطعی حجت ہے۔

مختلف مکاتبِ فکر کے دائرۂ اجماع پر اعتراضات اور احناف کے مروجہ جوابات:

۱۔ صرف صحابہ کا اجماع معتبر ہونا (مسلکِ ظاہریہ وحنابلہ):

داؤد ظاہری، شیعہ اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ سے مروجہ ایک روایت کے مطابق اجماع صرف صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا ہی معتبر ہے۔ ان کی دلیل قرآنی نصوص ہیں جیسے "كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ اور وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا"، کیونکہ ان کے نزدیک ان آیات میں اصل مخاطب صرف صحابہ رضی اللہ عنہم ہی ہیں۔ احناف رحمۃ اللہ علیہم اس کا یہ مسکت جواب دیتے ہیں کہ اگر اجماع کو صرف صحابہ رضی اللہ عنہم تک خاص مانا جائے تو یہ خرابی لازم آئے گی کہ ان کے انتقال کے بعد قیامت تک امت میں کبھی اجماع منعقد ہی نہیں ہو سکے گا۔ حالانکہ آیت کا عموم ہر دور کے مومنین کو شامل ہے جو ایمان کے ساتھ بعد میں آئیں گے۔

۲۔ صرف اہل مدینہ کا اجماع معتبر ہونا (مسلکِ مالکیہ):

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اصحاب کے نزدیک اجماع صرف مدینہ منورہ کے باشندوں کا ہی معتبر ہے۔ ان کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ صریح فرمان ہے کہ "الْمَدِينَةُ كَالْكِيرِ تَنْفِي خَبَثَهَا" (مدینہ بھٹی کی طرح اپنے میل کچیل کو صاف کر دیتا ہے)، اور چونکہ خطا بھی ایک خباثت ہے، اس لیے اہل مدینہ سے خطا کا صدور ناممکن ہے۔ مزید یہ کہ مدینہ دار الهجرة ہے اور وہاں کے لوگ اسبابِ نزولِ وحی سے زیادہ واقف تھے۔ احناف رحمۃ اللہ علیہم اس کا یہ محققانہ جواب دیتے ہیں کہ مدینہ کے فضائل اپنی جگہ برحق ہیں، مگر اس سے مکہ مکرمہ یا دیگر شہروں کے فضائل کی نفی نہیں ہوتی۔ شریعت میں اجماع کا مدار جغرافیائی حدود یا مکان پر نہیں ہے، بلکہ علم، تقویٰ اور ملکۂ اجتہاد پر ہے جو دنیا کے کسی بھی کونے میں پائے جا سکتے ہیں۔

۳۔ صرف عترتِ رسول/اہل بیت کا اجماع (مسلکِ زیدیہ وروافض):

فرقہ امامیہ اور زیدیہ کے نزدیک اجماع صرف آلِ رسول اور اہل بیت کا ہی معتبر ہے۔ ان کی دلیل آیتِ تطہیر ہے: "إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا"۔ ان کا کہنا ہے کہ جب اللہ نے انہیں رجس (خطا) سے پاک کر دیا، تو ان کا

اتفاق سراسر صواب ہوگا۔احناف رحمۃ اللہ علیہم اس کا یہ علمی جواب دیتے ہیں کہ اس آیت کا سیاق وسباق صراحت کے ساتھ ازواجِ مطہرات کے تذکرے اوران سے تہمت دور کرنے کے لیے نازل ہوا ہے، کیونکہ اس کے آگے پیچھے کے کلام میں صراحت سے "يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ" کے الفاظ مروجہ ہیں۔لہٰذا اس آیت سے احکامِ شرعیہ کے اجتہاد میں کسی مخصوص نسبی دائرے کی عصمت ثابت نہیں ہوتی۔

احناف کا صحیح ومختار موقف (والصحيح عندنا):

احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک راجح قانون یہ ہے کہ ہر زمانے کے عادل اور مجتہد علماء کا اتفاقِ رائے ہی شرعی حجت مانا جائے گا، اس میں کسی خاص نسب، شہر یا زمانے کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔البتہ اجماع میں شامل ہونے کے لیے فریق کا عادل ہونا شرط ہے، فاسق اور علی الاعلان بدعت پھیلانے والے مبتدع کا قول حجتِ اجماع میں سرے سے شمار ہی نہیں ہوگا۔

انعقادِ اجماع کے ذیلی اصولی ضوابط:

❁ **علماء کی قلت اور کثرت کا عدمِ اعتبار (ولا عبرة بقلة العلماء وكثرتهم):** اجماع کے منعقد ہونے کے لیے مجتہدین کی کوئی خاص معین تعداد (کثرت) شرط نہیں ہے۔اگر کسی دور میں قحطِ رجال کی وجہ سے صرف چند ہی مجتہدین باقی رہ جائیں (جیسے ائمہ حرمین)، اور وہ کسی شرعی مسئلے پر متفق ہو جائیں، تو ان کا وہ اتفاق شرعی اجماع کہلائے گا۔بعض اصولیین کا خیال ہے کہ تعداد کا حدِ تواتر تک پہنچنا ضروری ہے، مگر احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک امت کی فضیلت اس کے نفسِ اجماع میں ہے، عدد کی کثرت میں نہیں۔

❁ **تادمِ حیات رائے پر قائم رہنے کی شرط کا بطلان (ولا بالثبات على ذلك):** بعض اصولین کا مسلک ہے کہ اجماع تب تک مکمل نہیں ہوتا جب تک کہ وہ تمام مجتہدین اپنی اس اجتہادی رائے پر موت تک قائم نہ رہیں، اگر ان میں سے کوئی ایک مرنے سے پہلے رجوع کرلے تو اجماع ٹوٹ جائے گا۔احناف رحمۃ اللہ علیہم اس شرط کو باطل قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جیسے ہی کسی مجلس یا دور میں مجتہدین کا اتفاقِ رائے ظاہر ہو گیا، اسی وقت اجماع کا مادی انعقاد مکمل ہو گیا۔اب بعد میں ان کا رائے بدلنا یا انتقال کر جانا اس قائم شدہ اجماع کی قطعیت پر اثر انداز نہیں ہوسکتا۔

❁ **اہلِ ہوا (بدعتیوں) کی مخالفت کا اثر (ولا بمخالفة أهل الهوى):** اگر کوئی مجتہد کسی ایسی بدعت کی طرف منسوب ہو جو اسے حدِ کفر تک پہنچا دے (جیسے فرقہ مجسمہ یا قرآن میں تحریف کے قائل غالی روافض)، تو اس کی مخالفت کا اجماع پر کوئی اثر نہیں پڑے گا اور اس کا قول لغو مانا جائے گا۔لیکن اگر اس کی بدعت کفر تک نہ پہنچاتی ہو، تو اس کے بارے میں احناف کے ہاں تین اقوال مروجہ ہیں جن میں سے راجح یہ ہے کہ اگر وہ اپنے باطل عقیدے کی ترویج میں مشہور نہ ہو تو اس کی مخالفت کا اعتبار کیا جائے گا، ورنہ اسے خارج سمجھا جائے۔

❁ **غیر مجتہد/عوام کی مخالفت کا ضابطہ (ولا بمخالفة من لا رأى له):** ان فرعی احکام میں جن کا تعلق خالصتاً اجتہاد، رائے اور باریک بینی سے ہے (جیسے نکاح، طلاق اور پیچیدہ خرید وفروخت کے مسائل)، صرف مجتہدین کا ہی اتفاق معتبر ہوتا ہے اور عوام یا غیر فقیہ علماء کی مخالفت سے اجماع پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔ تاہم، وہ احکام جو نقلِ محض اور تواتر سے ثابت ہیں (جیسے قرآن کا متن، نمازوں کی بنیادی تعداد اور رکعات)، ان میں عوام اور خواص سب کا اتفاق ضروری ہے، وہاں عوام کی مخالفت سے اجماع منعقد نہیں ہوگا۔

مَرَاتب الاجماع

ثُمَّ الْإِجْمَاعُ عَلَى مَرَاتِبَ، فَالْأَقْوَى إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ نَصًّا؛

پھر اجماع (کئی) مراتب پر ہے، پس سب سے قوی صحابہ کا اجماع ہے جو صراحت کے ساتھ ہو،

لِأَنَّهُ لَا خِلَافَ فِيهِ، فَفِيهِمْ أَهْلُ الْمَدِينَةِ وَعِتْرَةُ الرَّسُولِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ،

اس لیے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں، اس لئے کہ صحابہ میں اہل مدینہ اور آل رسول صلی اللہ علیہ وسلم بھی داخل ہیں،

ثُمَّ الَّذِي ثَبَتَ بِنَصِّ بَعْضِهِمْ وَسُكُوتِ الْبَاقِينَ؛ لِأَنَّ السُّكُوتَ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى التَّقْرِيرِ دُونَ النَّصِّ۔

پھر وہ اجماع جو بعض صحابہ کی صراحت اور باقی کے سکوت سے ثابت ہو، اس لئے کہ سکوت حکم ثابت کرنے پر دلالت میں صرحت سے کم درجہ ہے،

ثُمَّ إِجْمَاعُ مَنْ بَعْدَ الصَّحَابَةِ عَلَى حُكْمٍ لَمْ يَظْهَرْ فِيهِ قَوْلُ مَنْ سَبَقَهُمْ مُخَالِفًا۔

پھر ان لوگوں (تابعین وغیرہ) کا اجماع ہے جو صحابہ کے بعد کے ہیں، ایسے امر پر جس میں ان سے پہلے لوگوں (صحابہ) کا کوئی مخالف قول ظاہر نہ ہوا ہو،

ثُمَّ إِجْمَاعُهُمْ عَلَى قَوْلٍ سَبَقَهُمْ فِيهِ مُخَالِفٌ، فَقَدِ اخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي هَذَا الْفَصْلِ

پھر ان (بعد والوں) کا اجماع ایسے قول پر جس میں ان سے پہلے (صحابہ میں) کوئی مخالف قول ظاہر ہو چکا ہو، پس علماء نے اس قسم میں اختلاف کیا ہے،

فَقَالَ بَعْضُهُمْ: هَذَا لَايَكُونُ إِجْمَاعًا؛ لِأَنَّ مَوْتَ الْمُخَالِفِ لَايُبْطِلُ قَوْلَهُ،

چنانچہ بعض نے کہا کہ یہ اجماع نہیں ہوگا، اس لئے کہ مخالف کی موت اس کے قول کو باطل نہیں کرتی،

وَعِنْدَنَا إِجْمَاعُ عُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرٍ حُجَّةٌ فِيمَا سَبَقَ فِيهِ الْخِلَافُ وَفِيمَا لَمْ يَسْبِقْ

اور ہمارے نزدیک ہر زمانے کے علماء کا اجماع حجت ہے، خواہ اس مسئلے میں پہلے اختلاف ہو چکا ہو یا پہلے اختلاف نہ ہوا ہو،

لَكِنَّهُ فِيمَا لَمْ يَسْبِقْ فِيهِ الْخِلَافُ بِمَنْزِلَةِ الْمَشْهُورِ مِنَ الْحَدِيثِ

لیکن وہ اجماع جس میں پہلے سے اختلاف نہ رہا ہو، وہ حدیثِ مشہور کے مرتبہ میں ہے،

وَ فِيمَا سَبَقَ فِيهِ الْخِلَافُ بِمَنْزِلَةِ الصَّحِيحِ مِنَ الْأَحَادِ۔

اور جس میں پہلے اختلاف ہو چکا ہو، وہ اخبارِ آحاد میں سے حدیثِ صحیح کے مرتبہ میں ہے۔

۱۔ مرتبہ اول: اجماعِ صحابہ صراحت کے ساتھ (إجماع الصحابة نصًا)

یہ اجماع کا اعلیٰ اور سب سے قوی ترین تشریعی درجہ ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ کسی مادی مسئلے پر دورِ صحابہ رضی اللہ عنہم کے تمام مجتہدین فریقین مجلس میں صراحت کے ساتھ زبانی یا عملی طور پر متفق ہو جائیں اور کہیں کہ "أجمعنا على هذا" (ہم سب کا اس پر اتفاق ہے)، چونکہ اس درجے میں کسی ایک بھی صحابی کا باطنی یا ظاہری اختلاف موجود نہیں ہوتا، اور اس میں اہل مدینہ اور آلِ رسول (اہلِ بیت) بھی بالاتفاق شامل ہوتے ہیں، اس لیے یہ تمام باطل احتمالات سے پاک ہوتا ہے۔ اصولِ حنفیہ میں اس کا مرتبہ آیتِ قرآنی اور خبرِ متواتر کے برابر ہے، جو قطعی اور مفیدِ یقین علم پیدا کرتا ہے۔ اسی لیے اس نوع کے اجماع کا منکر قطعی طور پر دائرۂ اسلام سے خارج (کافر) قرار پاتا ہے، جیسے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافتِ راشدہ پر صحابہ کا صریح اجماع۔

۲۔ مرتبہ دوم: اجماعِ سکوتی (ما ثبت بنص بعضهم وسكوت الباقين)

اس مرتبہ سے مراد یہ ہے کہ دورِ صحابہ میں کوئی مجتہد صحابی کسی مسئلے پر اپنا صریح فتویٰ جاری کرے، اور وہ فتویٰ دیگر تمام معاصر صحابہ تک پہنچ جائے، مگر وہ اس پر نہ تو کوئی اعتراض کریں اور نہ ہی اس کے مدمقابل کوئی متبادل فتویٰ دیں، بلکہ بالکل خاموشی (سکوت) اختیار فرمالیں۔

✱ **احناف رحمۃ اللہ علیہم کا اصول:** احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک یہ بھی اجماع کی ایک معتبر قسم ہے اور حجتِ قطعی کے قائم مقام ہے۔ احناف کی اصولی دلیل یہ ہے کہ صحابہ کرام شریعت کے احکام میں حق کو ظاہر کرنے کے حد درجہ مکلف تھے، اگر وہ کسی صریح باطل یا خطا کو دیکھتے تو منصبِ امانت کی وجہ سے ان پر نکیر کرنا واجب تھا۔ ان کا اعتراض نہ کرنا اس بات کا مادی ثبوت ہے کہ وہ باطنی طور پر اس حکم سے راضی تھے۔ تاہم، چونکہ سکوت کے اندر دلالتِ رضا صریح بولنے کے مقابلے میں تھوڑی کمزور اور احتمالات سے جڑی ہوتی ہے، اس لیے احناف اسے مرتبہ اول سے نیچے رکھتے ہیں۔

✱ **امام شافعی اور متکلمین رحمۃ اللہ علیہم کا اعتراض:** امام شافعی، ابو بکر باقلانی رحمۃ اللہ علیہم اور بعض معتزلہ اجماعِ سکوتی کو سرے سے کوئی شرعی حجت تسلیم ہی نہیں کرتے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ انسانی خاموشی کے پیچھے رضامندی کے علاوہ کئی دیگر باطنی احتمالات بھی ہو سکتے ہیں؛ مثلاً متکلم کی ہیبت یا رعب کی وجہ سے خاموش رہ جانا، یا اس مسئلے پر غور و خوض کرنے کے لیے مزید وقت کا طلب کرنا۔

شوافع رحمۃ اللہ علیہم اپنے اس موقف پر حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے دورِ عدالتی کا وہ مشہور مقدمہ پیش کرتے ہیں جب انہوں نے مسئلہ عول (وراثت کے حصوں کا ترکے سے بڑھ جانا) پر اپنا اجتہاد نافذ کیا، تو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما اس وقت مجمع میں بالکل خاموش رہے، لیکن جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا وصال ہو گیا، تو ابنِ عباس رضی اللہ عنہما نے اپنا اختلافی فتویٰ ظاہر فرما دیا۔ جب ان سے پوچھا گیا کہ آپ عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں خاموش کیوں رہے؟ تو انہوں نے تاریخی جملہ ارشاد فرمایا: "كان رجلًا مهيبًا" (وہ ایک صاحبِ ہیبت اور رعب دار شخصیت تھے، اس لیے میں ان کے خوف سے خاموش رہا)، شوافع رحمۃ اللہ علیہم کہتے ہیں کہ اس مادی واقعے سے ثابت ہوا کہ سکوت ہمیشہ موافقت کی دلیل نہیں ہوتا، لہٰذا اجماعِ سکوتی باطل ہے۔

احناف رحمۃ اللہ علیہم کا محققانہ جواب: احناف رحمۃ اللہ علیہم اس واقعے کا یہ عدالتی جواب دیتے ہیں کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے بارے میں خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ صریح اعلان مروجہ تھا کہ وہ "انه كان وقافًا عند كتاب الله" (کتاب اللہ کے احکام کے سامنے فوراً رک جانے والے اور حق بولنے والے تھے)، ابن عباس رضی اللہ عنہما جیسے جلیل القدر فقیہ کا منصب اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ وہ محض ایک انسان کے رعب کی وجہ سے شریعت کا حق چھپائیں، حقیقت یہ تھی کہ اس مجلس میں ابن عباس رضی اللہ عنہما پر اس اجتہاد کی چوک واضح نہیں ہوئی تھی، اس لیے ان کا سکوت اس وقت رضا پر ہی محمول تھا اور اجماع منعقد ہو گیا تھا، بعد میں ان کا رجوع کرنا اس بنے ہوئے اجماع کو نہیں توڑ سکتا۔

۳۔ مرتبہ سوم: تابعین کا اجماع بغیر سابقہ اختلاف کے:

اس درجے سے مراد یہ ہے کہ دورِ صحابہ کے گزر جانے کے بعد، کبارِ تابعین اور مابعد کے مجتہدین کسی ایسے جدید شرعی یا معاشی مسئلے پر متصل اجماع قائم کر لیں جس پر ان سے پہلے دورِ صحابہ میں نہ تو کوئی صریح حکم صادر ہوا تھا اور نہ ہی کوئی باہمی علمی اختلاف منقول تھا۔

اصولی مرتبہ: احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک اس اجماع کا مرتبہ شریعت میں اخبارِ آحاد کے مدمقابل حدیثِ مشہور کے برابر ہے۔ یہ انسان کے قلب میں کامل اطمینان اور وثوق (طمأنیت) پیدا کرتا ہے۔ اس درجے کے اجماع کا منکر کافر تو نہیں کہلائے گا، البتہ اسے گمراہ (مبتدع) لازماً قرار دیا جائے گا۔

عملی مثال: دورِ تابعین میں عقدِ استصناع (کسی مادی چیز کو بنانے کا آرڈر یا مینوفیکچرنگ کا معاہدہ) کے شرعی جواز اور قانون پر ہونے والا کامل اجماع۔ چونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دور میں اس پر کوئی نزاع نہیں تھا، اس لیے تابعین کا یہ اتفاق حدیثِ مشہور کی طرح واجب العمل بن گیا۔

۴۔ مرتبہ چہارم: تابعین کا اجماع سابقہ اختلاف کی موجودگی میں:

اس نازک درجے سے مراد یہ ہے کہ کسی فرعی یا فقہی مسئلے میں دورِ صحابہ کے اندر مجتہدینِ صحابہ رضی اللہ عنہم کے مابین باقاعدہ دو یا تین

مختلف اقوال موجود رہے ہوں (یعنی وہ مسئلہ پہلے سے اختلافی ہو)، پھر جب وہ اختلافی صحابہ دنیا سے رخصت ہو گئے، تو دورِ تابعین کے تمام مجتہدین نے ان پرانے اقوال میں سے کسی ایک قول کو دلائل کی رو سے پسند کر کے اسی ایک قول پر اپنا کامل اجماع قائم کر لیا ہو۔

❁ **علماء کا اصولی اختلاف:** اس درجے کے اجماع کے منعقد ہونے میں اصولیین کا بڑا علمی معرکہ ہے۔ اصحابِ ظواہر اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ سرے سے اجماع ہی نہیں ہے؛ کیونکہ ان کا اصول ہے کہ مخالف کی موت اس کے قول کو باطل نہیں کرتی۔ جب ایک صحابی ایک اختلافی فتویٰ دے کر مر گیا، تو اس کا وہ قول شریعت کے ریکارڈ میں قیامت تک ایک مستقل قول کے طور پر زندہ رہے گا، اور بعد کے تابعین کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ اس مردہ مجتہد کے قول کو کالعدم قرار دے کر اجماع کا دعویٰ کریں۔

❁ **احناف کا راجح مسلک اور اس کا مرتبہ:** مصنف رحمہ اللہ علیہ جملہ "وَعِنْدَنَا إِجْمَاعُ عُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرٍ..." سے احناف رحمۃ اللہ علیہم کا مسلک واضح فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک ہر دور کے زندہ مجتہدین کا اتفاق حجتِ شرعی بننے کے لیے کافی ہے، جب ایک دور کے تمام زندہ فقہاء ایک قول پر آ گئے، تو اجماع کی تعریف صادق آ گئی۔

تاہم، چونکہ اس کے مدمقابل پہلے دور کا ایک اختلافی قول ریکارڈ پر موجود تھا، اس لیے احناف رحمۃ اللہ علیہم کے ہاں اس مرتبہ چہارم کے اجماع کا درجہ حدیثِ متواتر یا مشہور کا نہیں رہتا، بلکہ یہ شریعت میں حدیثِ صحیح اخبارِ آحاد کے قائم مقام مانا جاتا ہے۔ یہ عمل کو واجب تو لازمی کرتا ہے مگر اس سے عقیدے کی قطعیت یا تکفیر کا حکم نہیں لگایا جا سکتا۔

اس درجے کی مثال ام ولد کی بیع (وہ باندی جس سے مالک کا بچہ پیدا ہو جائے، اس کو آگے بیچنے کا مسئلہ) ہے، جس میں ابتداءً دورِ صحابہ رضی اللہ عنہم میں حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا سخت اختلاف تھا، مگر بعد میں تابعین نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قولِ عدمِ جواز پر اجماع قائم کر لیا۔

وَإِذَا انْتَقَلَ إِلَيْنَا إِجْمَاعُ السَّلَفِ بِإِجْمَاعِ عُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرٍ عَلَى نَقْلِهِ كَانَ فِي مَعْنَى نَقْلِ الْحَدِيثِ الْمُتَوَاتِرِ،

اور جب سلف (صحابہ) کا اجماع ہماری طرف منتقل ہوا، ہر زمانے کے علماء کے اس کی نقل پر اجماع (اتفاق) کے ساتھ، تو وہ خبرِ متواتر کو نقل کرنے کے حکم (معنی) میں ہوگا،

بِالْآحَادِ،	السُّنَّةِ	كَنَقْلِ	كَانَ	بِالْأَفْرَادِ	إِلَيْنَا	انْتَقَلَ	إِذَا	وَ

اور جب وہ اجماع ہماری طرف آحاد (افراد) کے طریقے پر منتقل ہوا، تو وہ سنت (حدیث) کو آحاد کے ساتھ نقل کرنے کے مانند ہوگا،

بِالْآحَادِ	إِلَيْنَا	انْتَقَلَ	لَمَّا	لَكِنَّهُ	بِأَصْلِهِ	يَقِينٌ	هُوَ	وَ

اور یہ اجماع اپنی اصل کے اعتبار سے تو یقینی ہے، لیکن جب وہ ہماری طرف آحاد کے طریقے سے منتقل ہو کر آیا،

أَوْجَبَ الْعَمَلَ دُونَ الْعِلْمِ، وَ كَانَ مُقَدَّمًا عَلَى الْقِيَاسِ۔

تو اس نے عمل کو واجب کیا نہ کہ علم (قطعی) کو، اور یہ (آحاد سے منقول) اجماع قیاس پر مقدم ہوگا۔

نقلِ اجماع کی اصولی اساس اور اس کی دو بڑی صورتیں:

جب فاضل مصنف رحمۃ اللہ علیہ اجماع کے رکن اور اس کے مراتب کے بیان سے فارغ ہو گئے، تو اب یہاں سے اس اجماع کو بعد کی نسلوں اور متاخرین کی طرف منتقل کرنے کی کیفیت اور نقل کے اعتبار سے اس کے علمی مراتب کو واضح فرما رہے ہیں۔ اگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا منعقد کردہ کوئی اجماع ہم تک منقول ہو کر آئے، تو اصولی طور پر اس کی دو صورتیں بنتی ہیں:

❁ **۱۔ نقلِ متواتر (ہر زمانے میں بالاتفاق نقل ہونا):** پہلی صورت یہ ہے کہ اس اجماع کو بعد کے ہر دور میں علماء اور مجتہدین کی ایسی کثیر تعداد نے بالاتفاق نقل کیا ہو جس کا جھوٹ پر متفق ہونا عقلاً محال ہو، جیسے سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافتِ راشدہ پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع۔ اصولِ احناف رحمۃ اللہ علیہم کے تحت اس کا منقول ہو کر آنا ایسا ہی ہے جیسے حدیثِ متواتر کا آنا۔

چنانچہ جس طرح حدیثِ متواتر موجبِ علمِ قطعی اور موجبِ عمل ہوتی ہے اور اس کا منکر دائرۂ اسلام سے خارج (کافر) قرار دیا جاتا ہے، بعینہ یہی حکم اس متواتر طریقے سے منقول اجماع کا بھی ہے کہ اس کا منکر کافر ہوگا۔

❁ **۲۔ نقلِ آحاد (افراد کے ذریعے نقل ہونا):** دوسری صورت یہ ہے کہ ہر زمانے کے تمام علماء نے اس اجماع کو نقل نہ کیا ہو، بلکہ تواتر کی حد سے کم تعداد یعنی مخصوص افراد یا آحاد راویوں نے اسے آگے پہنچایا ہو۔

اس کی مثال اصول کی کتابوں میں عبیدہ سلمانی کی وہ روایت ہے جس میں انہوں نے نقل فرمایا کہ چار مادی مسائل پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع قائم ہو چکا تھا:

(الف) ظہر کے فرضوں سے پہلے چار رکعاتِ سنت پڑھنا، (ب) فجر کی نماز کو اسفار (روشنی پھیلنے پر) میں ادا کرنا، (ج) ایک بہن کی عدتِ طلاق کے اندر اس کی دوسری حقیقی بہن سے نکاح کا حرام ہونا، اور (د) خلوتِ صحیحہ کی وجہ سے پورے مہر کا مؤکد (لازم) ہو جانا۔

اصل اور طریقے کے اعتبار سے قطعی و ظنی کی مایہ ناز تفریق:

احناف رحمۃ اللہ علیہم نے آحاد سے منقول اجماع کی تفہیم کے لیے حدیثِ واحدِ صحیح کے ساتھ ایک نہایت نفیس اصطلاحی تقابل قائم کیا ہے۔ خبرِ واحدِ صحیح اپنی اصل کے اعتبار سے قطعی اور یقینی ہوتی ہے کیونکہ وہ ایک معصوم عن الخطا نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف منسوب ہوتی ہے، لیکن چونکہ ہم تک پہنچنے کا اس کا طریقہ (راویوں کا تسلسل) ظنی ہوتا ہے، اس لیے وہ شریعت میں ظنی الثبوت کہلاتی ہے جو علمِ قطعی تو فائدہ نہیں دیتی مگر عمل کو واجب کر دیتی ہے۔

بعینہ یہی قانون آحاد سے منقول اجماع پر بھی لاگو ہوتا ہے۔ یہ اجماع بھی اپنی اصل کے اعتبار سے قطعی اور یقینی ہے کیونکہ یہ خطا سے معصوم امت (مجموعۂ مجتہدین) کی طرف منسوب ہے جس کے بارے میں فرمانِ نبوی ہے کہ میری امت خطا پر جمع نہیں ہوگی۔ مگر چونکہ ہم تک پہنچنے کا اس کا طریقہ اخبارِ آحاد کے تحت ظنی ہے، اس لیے "لَمَّا انْتَقَلَ إِلَيْنَا بِالْآحَادِ أَوْجَبَ الْعَمَلَ دُونَ الْعِلْمِ "، یعنی یہ عمل کو تو لازمی واجب کرے گا مگر اس سے عقیدے کی قطعیت ثابت نہیں ہوگی اور نہ ہی اس کا منکر کافر کہلائے گا۔

قیاس پر آحادِ اجماع کی ترجیح کی علت:

اگر یہ آحاد سے منقول اجماع کسی مجتہد کے قائم کردہ قیاس کے مدمقابل آجائے اور دونوں میں ٹکراؤ (تعارض) ہو جائے، تو اکثر ائمہ احناف کے نزدیک یہ اجماع قیاس پر مطلقاً مقدم اور فائق مانا جائے گا، بالکل اسی طرح جیسے خبرِ واحدِ صحیح قیاس پر مقدم ہوتی ہے۔ اس کی قوی اصولی علت یہ ہے کہ قیاس اپنی ذات اور اپنی اصل کے اعتبار سے ہی ظنی ہوتا ہے (کیونکہ وہ مجتہد کی انسانی رائے ہے جس میں خطا کا پورا امکان ہے)، جبکہ آحاد سے منقول اجماع اور حدیثِ واحد اپنی اصل کے اعتبار سے معصوم ہستیوں سے جڑے ہونے کی وجہ سے قطعی ہوتے ہیں۔ پس اصول کا عالمگیر قاعدہ ہے کہ جو چیز اپنی اصل میں قطعی ہو وہ اس چیز پر ہمیشہ مقدم کی جائے گی جو اپنی اصل میں ظنی ہو۔

نقلِ اجماع میں "حدیثِ مشہور" کے مفقود ہونے کی وجہ:

یہاں یہ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے نقلِ اجماع کی تمثیل میں ایک طرف حدیثِ متواتر کو ذکر کیا اور دوسری طرف خبرِ واحد کو، لیکن احادیث کی تیسری مروجہ قسم یعنی حدیثِ مشہور کے ساتھ نقلِ اجماع کی کوئی مثال کیوں پیش نہیں فرمائی؟

ہم جواب دیتے ہیں کہ نقلِ اجماع کے پورے نظام میں لغوی و اصطلاحی طور پر تواتر اور آحاد کا تحقق تو ممکن ہے، مگر شہرت کا سرے سے تحقق ہی نہیں ہو سکتا۔ حدیثِ مشہور کی اصطلاحی تعریف یہ ہے کہ وہ حکم اپنے پہلے دور (عہدِ صحابہ) میں تواتر کی حد سے کم یعنی اخبارِ آحاد کے دائرے میں رہا ہو، اور پھر اس کے بعد کے ابحاث (عہدِ تابعین اور تبع تابعین) میں حدِ تواتر کو پہنچ گیا ہو۔ یہ حالت اجماع کے اندر اس لیے ناممکن ہے کہ اجماع کبھی بھی نبی علیہ السلام کے زمانے میں منعقد نہیں ہوتا کہ یوں کہا جا سکے کہ عہدِ صحابہ میں یہ کم تعداد سے منقول ہوا اور بعد میں متواتر ہو گیا۔ اجماع کا آغاز ہی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دور سے یا ان کے بعد ہوتا ہے، اس لیے وہ اپنے نزولِ نقل کے پہلے ہی دن سے یا تو تواتر کے ساتھ نقل ہوگا یا پھر آحاد کے ساتھ۔ چونکہ یہاں شہرت کے مادی وجود کا کوئی عقلی امکان ہی باقی نہیں بچتا، اسی لیے فاضل مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے کلام کی فصاحت کا حق ادا کرتے ہوئے مشہور کا ذکر بالکل چھوڑ دیا اور صرف متواتر اور آحاد کی تمثیل پر اکتفا فرمایا۔

تعارفِ مؤلف

(ایک طالبِ علمِ دین کی سرگزشت)

راقم الحروف صابر محمود کا سفرِ حیات طلبِ علم اور خدمتِ دین کی معطر تمناؤں پر مشتمل ہے۔ جائے پیدائش گلگت بلتستان کی وہ دادی ہے جو اپنی قدرتی پاکیزگی اور سخت کوش استقامت کے لیے معروف ہے۔ 1985ء میں گلگت کی معروف دینی و تجارتی شخصیت محترم حاجی جمعہ خان زرگر صاحب (دامت برکاتہم) (جو جمعیت علماء اسلام گلگت کے مخلص رہنما اور انجمنِ تاجران کے صدر ہیں) کے گھر ولادت ہوئی۔

بفضلِ تعالیٰ، ہمارا آغوشِ تربیت چار بھائیوں اور دو بہنوں پر مشتمل ہے:

مولانا خالد محمود (حفظہ اللہ): برادرِ بزرگ اور جامعہ فاروقیہ کراچی کے فاضل وجید عالمِ دین۔

جناب صادق محمود (حفظہ اللہ): صاحبِ فن اور ماہر زرگر۔

مفتی عارف محمود (حفظہ اللہ): جامعہ فاروقیہ کراچی کے فاضل۔ آپ نے فراغت کے بعد شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان رحمۃ اللہ علیہ کی ہدایت پر جامعہ فاروقیہ میں تدریس کے فرائض انجام دیے اور صحیح بخاری کی عظیم الشان شرح "کشف الباری" کی تدوین و ترتیب کا علمی حصہ بنے۔ مفتی صاحب صاحبِ قلم محقق ہیں اور آپ کی متعدد علمی و تحقیقی تصانیف زیورِ طبع سے آراستہ ہو کر منظرِ عام پر آ چکی ہیں۔

تعلیمی نشوونما: ابتدائی تعلیم اپنے آبائی شہر گلگت میں مکمل کرنے کے بعد، علم کی پیاس مجھے عروس البلاد کراچی کھینچ لائی۔ یہاں 2002ء میں ملک کے عظیم دینی و علمی مرکز جامعہ فاروقیہ کراچی میں داخلہ لیا۔ یہ وہ گلستان تھا جہاں شیخ الکل شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب رحمۃ اللہ علیہ جیسے اکابر کی سرپرستی میسر آئی۔ 2010ء میں یہاں سے علومِ اسلامیہ (تفسیر، حدیث اور فقہ) میں امتیازی نمبرات کے ساتھ سندِ فراغت حاصل کی۔

علمی پیاس اور اساتذہ کرام:

میرا علمی خمیر ان عظیم ہستیوں کی صحبت میں تیار ہوا جن کے نامِ نامی برِصغیر کے علمی افق پر سورج بن کر چمک رہے ہیں۔ بندہ نے شیخ الحدیث مولانا سلیم اللہ خان صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے "صحیح بخاری" اور "مشکوۃ شریف" پڑھنے کی سعادت حاصل کی۔

علاوہ ازیں جن جلیل القدر مشائخ کے خوانِ علم سے خوشہ چینی کا موقع ملا، ان میں مولانا محمد انور صاحب، شہیدِ اسلام مولانا ڈاکٹر محمد عادل خان صاحب رحمۃ اللہ علیہ، مولانا عبید اللہ خالد صاحب، مولانا محمد یوسف افشانی صاحب، مولانا ڈاکٹر منظور احمد مینگل صاحب، مولانا نور البشر صاحب، مولانا ابن الحسن عباسی صاحب، مولانا محمد عظیم صاحب، مولانا اسد اللہ صاحب، مولانا زر محمد صدیقی صاحب، مولانا ادریس سومرو صاحب (حفظہم اللہ) شامل ہیں۔

اجازتِ حدیث تدریس و تالیف کی اس راہ میں مجھے دنیائے اسلام کی عظیم علمی شخصیات سے سند و اجازتِ حدیث کا شرف بھی حاصل ہے، جن میں: شیخ الکل شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان رحمۃ اللہ علیہ، اور دیگر تمام اساتذہ کرام ہیں جن سے شرف تلمذ کے ساتھ ساتھ اجازت حدیث بھی ملی اور ان حضرات اساتذہ کے علاوہ شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب (حفظہ اللہ) حضرت مولانا مفتی حبیب اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ (فاضل دارالعلوم دیوبند) شامل ہیں، جن کی دعائیں اور اجازت میرے لیے زادِ راہ ہیں۔

تدریسی و علمی خدمات:

فراغت کے فوراً بعد ترویجِ دین کے جذبے کے تحت ایک سال تبلیغی جماعت میں گزارا، جس نے علم کو عمل اور دعوت کے سانچے میں ڈھالنے کا سلیقہ سکھایا۔ تدریس کا آغاز اپنے شفیق استاد، شیخ القرآن حضرت مولانا ڈاکٹر منظور احمد مینگل صاحب دامت برکاتہم العالیہ کی زیرِ نگرانی جامعہ صدیقیہ سے کیا۔ بعد ازاں، جامعہ انوار العلوم (ملیر، کراچی) میں بطور استاذ الحدیث اور رفیق دار الافتاء ذمہ داریاں سنبھالیں، جو تا حال جاری ہیں۔

اس دوران بندہ کے زیرِ درس درج ذیل کتب رہیں: وغیرہ جیسی عظیم کتب پڑھانے کی سعادت حاصل ہوئی۔ ساتھ ہی جامع مسجد قباء (غازی ٹاؤن، کراچی) میں امامت و خطابت کے ذریعے عوام الناس کی اصلاحی وابستگی کا موقع بھی میسر ہے۔ قرطاس و قلم سے رشتہ: تحریر و تصنیف میرے نزدیک محض فن نہیں بلکہ ابلاغِ دین کا ایک مؤثر ذریعہ ہے۔ میری کوشش رہی ہے کہ درسِ نظامی کی پیچیدہ کتب کو سادہ، مدلل اور عام فہم اردو میں پیش کروں تاکہ طلبہ و اساتذہ کے لیے علمی گتھیاں سلجھانا آسان ہو۔ میری کچھ علمی کاوشیں درج ذیل ہیں:

تصانیف:

بندہ کی مشہور تصنیفات یہ ہیں:

درسِ مسند امام اعظم شرح مسند امام اعظم

آسان اصطلاحاتِ حدیث شرح تیسیر مصطلح الحدیث

تجلیات شرح مختارات

تبیین الآثار شرح کتاب الآثار

تذکرہ شیخ الکل مولانا سلیم اللہ خان صاحب

آداب سفر (سفر کے فضائل و مسائل)

شعبان معظم (فضائل و مسائل)

متاعِ جاں: وقت کی قدر اور اسلاف کا ذوق

تبلیغی جماعت پر اعتراضات کے جوابات

قربانی کے فضائل و مسائل

آداب زیارت روضہ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

اسلامی سیاست

اسیران جمال مصطفی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

نماز نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا گلدستہ

خطبات جمعہ

فیض الانوار شرح نورُ الانوار

تیسیر الحماسہ

جدید مسائل کا انسائیکلو پیڈیا

زینتِ بنتِ حوّا۔

غیر معتبر روایات کے انتشار کے اسباب اور اس کے سد باب کی راہیں

انت ایضا صحابیۃ (تم بھی ایک صحابیہ ہو)

دورِ حاضر اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشین گوئیاں

کشف الحسامی اردو شرح المنتخب الحسامی

دعا ہے کہ اللہ رب العزت بندہ کی اس حقیر سی خدمت کو اپنی بارگاہ میں قبول فرمائے اور اسے میرے اور میرے والدین، خاندان والوں کے لیے توشہِ آخرت بنائے۔ آمین۔

مفتی صابر محمود عفی اللہ عنہ

فاضل جامعہ فاروقیہ کراچی

استاذ الحدیث و رفیق دار الافتاء جامعہ انوار العلوم ملیر کراچی